

על סתרי תורה בהגותו הקבלית של אברהם אבולעפיה

משה אידל

על אברהם אבולעפיה וסתרי תורה

כשנתוודע אברהם אבולעפיה לעולמה של הקבלה בשנת ה'ל' (1270) בברצלונה היו לפניו כמה וכמה מסורות על משמעות תוכנם של סתרי תורה בהגות היהודית. החשובה שבהן הייתה המסורת הרבנית, שהתמקדה בשלושה נושאים סודיים הנמצאים לדעתה במקרא: סתרי עריות, מעשה בראשית ומעשה מרכבה.¹ לא תהא זו הגזמה אם נתאר את אחד המרכזים הבולטים של האזוטריקה היהודית לדורותיה כמאמץ חוזר ונשנה לחשוף את משמעים של סתרים אלה.

הבנת משמעותם של הסתרים בספרות הרבנית איננה קלה כלל ועיקר כיוון שהם נחשבו נושאים שאסור לכתבם אלא דק למסרם בעל פה. על שניים מנושאים אלה יש בידינו חיבורים קצרים השייכים למה שמכונה "ספרות ההיכלות", אך קשה לדעת אם אמנם יש בדיונים אלה שימור של תכנים שהתנאים חשבו שהם

1 יהודה ליבס, הטאו של אלישע: ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, ירושלים: אקרמון, תש"ן, עמ' 139-141; הנ"ל, "מעשה מרכבה ומעשה בראשית כתורת סוד אצל פילון האלכסנדרוני", קבלה 19 (תשס"ט), עמ' 323-335; אדם אפטרמן, "על התפילה ומעשה מרכבה בשני דיונים בספרות חז"ל", קבלה 13 (תשס"ה), עמ' 249-269;

Adolf Buechler, "Die Bedeutung von עריות in Chagiga III und Megila IV, 10," *MGWJ* 38 (1884), pp. 108-116, 145-151; Gershom G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York: Jewish Theological Seminary, 1960, p. 38; David Halperin, *The Merkavah in Rabbinic Literature*, Connecticut: New Haven, 1980; Moshe Idel, "Sexual Metaphors and Praxis the Kabbalah," in: David Kraemer (ed.), *The Jewish Family: Metaphor and Memory*, London: Oxford University Press, 1989, pp. 179-224, בייחוד עמ' 217, הערה 28.

על סתרי תורה בהגותו הקבלית של אברהם אבולעפיה

מארפורט וממשיכיו, ספרויות שהן דצופות גימטריות ורחוקות מאוד הן ממגמות פדשניות שיש בהן אלגוריוציות הן מאלה שיש להן נטייה חזקה לסמליות.⁵ בספרות זו אפשר למצוא מדי פעם מיני התייחסויות לסתרי התורה – מספרות ההיכלות וגם מאלה של חכמי העיון ושל המקובלים בפירושם ובספרם שקדמו להם ובני דורם.

אבולעפיה יכול היה אפוא להכיר כמה התפתחויות חשובות בתורת הסוד היהודית שהתרחשו בייחוד במהלך שלושת הדורות שלפניו, ולדעתו הוא ניסה להתחשב בהיבטים השונים של כמה מהן כשניסח את תפיסותיו בעניין סתרי התורה. שלא כמו הוגים אחרים – שהעדיפו תפיסה אחת מסוימת של הסוד אך בדרך כלל רחו את האחרות – אבולעפיה ניסה להציע, בפרט בכמה מחיבוריו המאוחרים, תפיסה הרבה יותר מורכבת, גם אם לא אימץ את כל מה שהיה ידוע לו בנושאי הסוד שהוא עסק בהם.⁶ לדעתו החזיק אבולעפיה בגישה הייררכית מסוימת כבר באחד מחיבוריו הראשונים, כאשר הבחין בין הדרך הפילוסופית – המכונה בפיו "נסתר" – לבין זו הקבלית, שאותה כינה "נעלמת".⁷ בשלב זה

סתרי תורה. משום האי-בהירות הזאת העלו הוגים במרוצת ימי הביניים פירושים מפירושים שונים שיש בהם משום העשדה והבנה חדשה, ובדרך כלל לא נכונה, לתכנים המפורשים. עיון בהם יכול ללמד עד כמה מגוונת פרשנות זו.² הפילוסופים היהודים, בייחוד הראב"ע והרמב"ם, כמו גם המקובלים לאסכולותיהם, הציעו כבר לפני שנת 1270 אפשרויות אחדות להבנת המונח הרבני סתרי תורה.³ אכן, מושג הסתר הוא מרכזי להבנת הגותו הבוגרת של הרמב"ם, ויש לו כמה וכמה משמעויות בחיבורו העיוני. אבולעפיה, שהיה עדיין מקובל מתחיל, הכיר קודם לכן יפה מאוד (מלימודיו בראשית שנות השישים עם ר' הלל מוירונזה) את ספר מורה הנבוכים, שאיננו אלא פירוש למעשה בראשית ומעשה מרכבה. אך בברצלוניה הוא פגש לא דק את ההבנות התאוסופיות-סמליות של הסודות הללו – שהיו בנמצא כבר בראשית הקבלה – אלא גם חלקים משמעותיים מספרות הסוד של הזרם המרכזי של חסידי אשכנז, ואולי גם חלקים מהגותם של חוגים אחרים, כגון חוג הכדוב המיוחד או כתבי ד' נחמיה בן שלמה הנביא

2 ראו אביעזר רביצקי, "סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו בדורותינו", בתוך: על דעת המקום: מחקרים בהגות יהודית ובתולדותיה, ירושלים: כתר, 1991, עמ' 142-181; משה הלברטל, סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים, ירושלים: א' הס, תשס"א; דב שוורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, דמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ב.

3 James Diamond, *Maimonides and the Hermeneutics of Concealment: Deciphering Scripture and Midrash in the Guide of the Perplexed*, Albany: SUNY Press, 2002; Warren Zev Harvey, "On Maimonides' Allegorical Reading of Scriptures," in: Jon Whitman (ed.), *Interpretation and Allegory*, Leiden: Brill, 2002, pp. 181-188. יש להעיר כי מכמה בחינות אבולעפיה פעל עם דימוי של הרמב"ם הרומה לדימוי שטרטטו חוקרים אחרים. ראו Jose Faur, *Homo Mysticus: A Guide to Maimonides' Guide for the Perplexed*, Syracuse: Syracuse University Press, 1999; Menachem Kellner, *Maimonides' Confrontation with Jewish Mysticism*, Oxford and Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2007.

4 ראו בייחוד אפרים גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, ערך וההדיר: יוסף הקר, תל אביב: ביה"ס למדעי היהדות ע"ש חיים רוזנברג, אוניברסיטת תל אביב, תשל"ו, עמ' 59-87; משה אידל, "פירושים לסוד העריות בראשית הקבלה", קבלה 12 (תשס"ד), עמ' 89-199.

5 Moshe Idel, "On Angels and Biblical Exegesis in Thirteenth Century Ashkenaz," in: Devorah Green and Laura Lieber (eds.), *Scriptural Exegesis, Shapes of Religious Imagination: The Shapes of Culture and the Religious Imagination, Essays in Honour of Michael Fishbane*, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 211-244.

6 ראו במיוחד את הסבריו למשמעותם של סתרי עריות, השונים מאלה של מקובלי פרוכנס וקטלוניה, כפי שתיארת אותם במאמרי, "פירושים לסוד העריות" (לעיל הערה 4). בהמשך אשתמש בכמה מהמובאות שדנתי בהן במחקר זה.

7 ר' אברהם אבולעפיה בן שמואל, ספר גאולה (מהדורות כהן, ירושלים, 2001), עמ' 14. על חיבור זה ראו Chaim Wirszbuski, "Liber Redemptionis: The Early Version of R. Abraham Abulafia's Kabbalistic Commentary on the Guide of the Perplexed in the Latin Translation of Flavius Mithridates," *Divrei ha-Akademia ha-Le'umit ha-Israelit le-Mada'im* III (Jerusalem, 1970), pp. 139-149. על הרמב"ם והקבלה באופן כללי ראו שרה א' הלר וילנסקי, "השפעתו הריאליסטית של הרמב"ם על יצחק אבן לטיף ועל ראשית הקבלה בספרד", בתוך: משה אידל, זאב הרוי, אליעזר שביד (עורכים), ספר היוכל לשלמה פינס במלאת לו שמונים שנה, ירושלים: מאגנס, תשמ"ח, כרך א, עמ' 305-289, בייחוד עמ' 297, הערה 3; Boaz Huss, "Mysticism Versus Philosophy in Kabbalistic

נראה שהוא הבחין בין ררכו של הרמב"ם ובין דרך הקבלה, הקשורה לרעתו לסודות ספר יצירה.⁸

מורכבות זו של המצב התרבותי בעולם היהודי הספרדי במחצית השנייה של המאה ה"ג היא נקודת מוצא חדשה, שרק כמה שנים מאוחר יותר, ורק מקצת, אפשר למצוא אותה בקרב המקובלים האחרים שפעלו בקטלוניה ובקסטיליה.⁹ האסטרטגיה הבסיסית של אברהם אבולעפיה, אם כי לא היחידה, לארגון הגישות שהיו בנמצא לפניו היא הצעת מבנה הייררכי בין ההבנות של הפרשנות, שבחלקן נחשבות אצלו לסודיות ולחושפות רובדי משמעות שלדעתו מופיעים כבר במקרא, אם כי לא בהכרח. הרבר מתנסח בשיטתו הפרשנית המבוססת על שבע דרכי הפרשנות שניסח בכמה מקרים בחיבוריו מאמצע שנות השמונים של המאה ה"ג. כיוון שכבר דנתי בפירוט בנושא ההייררכיה של שיטות הפרשנות או ה"דרכים" במקום אחר לא אחזור על הדיונים כאן.¹⁰ במאמר זה אתרכז במשמעויות שהציע מייסד הקבלה הנבואית, אברהם אבולעפיה, למונחים הקשורים לסתרי תורה, לרוב בחיבוריו המוקדמים יותר, ביחוד בפירושו לסודות שבספר מורה הנבוכים.

Literature," *Micrologus* 9 (2001), pp. 125-135; Charles Mopsik, "Maimonide et la cabale: Deux types de rencontre du judaïsme avec la philosophie," *Chemins de la cabale*, Paris et Tel Aviv: Editions de l'éclat, 2004, pp. 48-54; Elliot R. Wolfson, "Beneath the Wings of the Great Eagle: Maimonides and Thirteenth Century Kabbalah," in: Görg K. Hasselhoff and Otfried Fraisse (eds.), *Moses Maimonides (1138-1204): His Religious, Scientific, and Philosophical "Wirkungsgeschichte" in Different Cultural Contexts*, Würzburg: Ergon Verlag, 2004, pp. 209-237; Arthur Hyman (ed.), "The Impact of Maimonides' *Via Negativa* on Late Thirteenth Century Kabbalah," *Maimonidean Studies* 5, New York: Yeshiva University, 2008, pp. 342-393. הביבליוגרפיה והדשומה בהערה 19 להלן.

8 דאו כ"י לייפציג 39, דף 5ב. דאו גם *Guide of the Perplexed* and the Kabbalah," *Jewish History* 18 (2-3) (2004), p. 214, 197-226.

9 כוונתי לחיבורים המוקדמים של ר' יוסף ג'יקטילה ור' משה די ליאון ולטקסטים אנונימיים הנמצאים בכתבי יד קסטיליאניים.

10 משה אידל, אברהם אבולעפיה: לשון, תורה והרמנויטיקה, ירושלים: שוקן, תשנ"ד, עמ' 87-122.

בשל קיומן של כמה גישות עיוניות – שהתקבלו כולן על דעתו של אבולעפיה אך הוא קבע להן רמות שונות של חשיבות – נטען מונח מסוים במשמעויות אחדות ונוצרת רב-משמעות עשירה מזו שאנו מוצאים אצל הרמב"ם כשהוא משתמש בשמות משותפים. הגישה הסמנטית הרמב"מית, שהיא סוג של אלגוריה בעלת מגמה פילוסופית, יוצרת מגוון של סודות פילוסופיים כאילו הם נמצאים במילים ובטקסטים המקראיים (שהם אקזוטרניים). השילוב שלה עם טכניקת צירופי האותיות (שמוצאה בספר יצירה אף כי היא התפתחה בעיקר באשכנז) הוא אחד המאפיינים החשובים של גישתם הקבלית של אבולעפיה ותלמידיו, והיא שונה מדרך המלך הקבלית של שנות השבעים של המאה ה"ג. לא אוכל להתרכז כאן בחשיבותה של אסטרטגיה אחרת – מציאת הקבלות, או אנלוגיות, בין מונחים האופייניים לסוג מסוים של הגות לבין סדרת מונחים אחרת, כגון ההקבלות בין האותיות העבריות, אברי האדם וכוכבי הלכת.¹¹ גישה זו חשובה לאבולעפיה כיוון שהיא מופיעה בפירוט בספר יצירה, אחד המקורות החשובים ביותר לקבלתו. כמו הגישה של הבחנה הייררכית, גישה פורמלית בעיקרה, גם גישת ההקבלות או האנלוגיות היא פורמלית. במונח "פורמלי" אני מתכוון לציין את העובדה שההקבלות שאבולעפיה מציע אינן מחייבות זיקה מתמשכת בין שני רכיבי ההקבלה, מעבר לדיון מסוים זה או אחר. עור פחות מזה: אין בזיקות בין היסודות השונים הנחה של סימפתיה העשויה להתרגם לאפשרות ההשפעה של היסודות התחתונים על העליונים. לשון אחר, הצבעה על הקבלה בין חלקי המקדש וחלקי גוף האדם למשל, אין משמעה שאכן אבולעפיה האמין כי אדם אכן נכנס למקדש ממשי כלשהו. אין הדיונים על המקדש או על חלקי העולם מתארים חוויות שיש להן אופי מקדשי או אופי קוסמי.¹² שני המצבים

11 על מקומה של האנלוגיה בפרשנות בספרות המדרש ובקבלה דאו את עבודתו החשובה של Maurizio Mottolose, *Analogy in Midrash and Kabbalah: Interpretive Projections on the Sanctuary and Ritual*, Los Angeles: The Cherub Press, 2007. חשוב לציין כי אברהם אבולעפיה, כמו הרבה הוגי דעות בימי הביניים, המשיך את המגמה שמוטולה כינה בשם cumulative analogies, דהיינו אנלוגיות מצטברות, המתגלה במדרשים המאוחרים. דאו שם, עמ' 32-39.

12 השוו את תפיסתו הרתית של אבולעפיה המניחה קדימות לעיסוק בשפה ובתודעה לזו של מירציה אליאדה (Mircea Eliade) ובמידה רבה גם של מקובלים השייכים לדת המרכזי של הקבלה, דהיינו הקבלה התאוסופית-תאורגית, שם הריטואל מכתוב

אפשר להבחין בין שתי גישות ליחס שבין פשט וסוד בכתבי הקודש. לפי אחת מהן גם אם שני הרבדים של התורה שונים זה מזה בתוכנם, אפשר לשער את קיומה של עמדה מכילה (אינקלוסיבית), מצרפת (קוניונקטיבית), הרמוניסטית (או מתונה), שאיננה מנגידה ביניהם או רואה סתירה ביניהם. לעומת זאת אפשר לזהות גישה מוציאה (אקסקלוסיבית), או מבדלת (דיסיונקטיבית), שאביעזר רביצקי כינה אותה בשם "רדיקלית". גישה זו מנגידה במפורש בין שני רבדי משמעות במקרא. לדעתי העמדה המוציאה (האקסקלוסיבית) היא הקיצונית יותר ועניינה לא רק בשוני אלא במפורש פניגוד, אמיתי או מדומה. היא נדירה מאוד הן בקרב הפילוסופים היהודים הן בקרב המקובלים, ומשום כך היא ראויה לעיון מפורט יותר. היא מצאה את ביטוייה החריף והמפורט ביותר אצל ר' אברהם אבולעפיה, בייחוד בספרו חיי הנפש, אך לדעתי אין היא העמדה היחידה שהוא החזיק בה. אסקור תחילה את הדיונים שבהם הוא נוקט עמדה מתונה יותר, ועל רקע זה אנתח את רבריו המציגים עמדה רדיקלית (שיש להניח כי נכתבו מוקדם יותר). שתי העמדות הללו נמצאות בעיקר בשני פירושים מאוחרים יותר לל"ז סורות, שאבולעפיה גורס כי קיבל ממוריו, וכפי שהם מופיעים בספר מורה הנבוכים.¹⁹

19 על שלושת פירושי של אבולעפיה לסודות ספר מורה הנבוכים ראו Alexander Altmann, "Maimonides' Attitude Toward Jewish Mysticism," in: Alfred Jospe (ed.), *Studies in Jewish Thought: An Anthology of German Jewish Scholarship*, Detroit: Wayne State University Press, 1981, pp. 200-219; Chaim Wirszubski, "Liber Redemptionis," *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge: Harvard University Press, 1989 pp. 84-99; Moshe Idel, "Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn," in: Alfred L. Ivri, Elliot R. Wolfson, and Allan Arkush, *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, Amsterdam: Harwood Academic, 1998, pp. 289-329; *idem*, "Maimonides' 'Guide of the Perplexed' and the Kabbalah," pp. 197-226; *idem*, "Sitre Arayiot in Maimonides' Thought," in: Shlomo Pines and Yirmiyahu Yovel (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Dordrecht: M. Nijhoff, 1986, pp. 84-86; *idem*, "Deus sive Natura: The Metamorphosis of a Dictum from Maimonides to Spinoza," in: Robert S. Cohen and Hillel Levine (eds.), *Maimonides and the Sciences*, Dordrecht: Kluwer Academic, 2000, pp. 87-110. דאו עוד את הביבליוגרפיה הרשומה בהערה 7 לעיל. על קבלת סודות המורה בידי אבולעפיה ראו גם במובאה להלן, המצוינת בהערה 21.

הללו, המקדשי והקוסמי, הם מטפורות לחוויות שפסגתן תהליכים שכליים טהורים, והשינויים בתודעה הם הנושא החשוב בסוג זה של קבלה. חוויות אלה אינן קשורות למקום או לחלל קדוש זה או אחר.¹³ כידוע השתמש הרמב"ם בפועל סתר כדי לציין גם את ניגוד ההשקפות בחיבורו. בין שמדובר בחישוב מכון של הצגת עמדות שונות כדי שלא לגלות את עמדתו האמיתית,¹⁴ ובין שמדובר במצב שנוצר בשל אופיים המיוחד של כמה מהנושאים שהוא דן בהם (ואין הדבר עניין של גישה פוליטית מסוימת, כפי שהציע יאיר לורברבוים),¹⁵ כוונתי לסתירות שאכן נמצאות בספר מורה הנבוכים. לדעתי הלכו בעקבותיו של הרמב"ם גם ר' שמואל אבן תיבון ור' יעקב אנטולי.¹⁶ עמדה אחרת ביטא ר' זרחיה בן שאלתיאל חן בדיון קצר אך מעניין מאוד שאביעזר רביצקי ניתח. ר' זרחיה גורס את קיומה של סתירה בין הפירוש הנגלה של תוכני התורה ובין התכנים שברובד הנסתר שלה.¹⁷ בהקשר זה מביא רביצקי גם את דבריו של ר' אברהם אבולעפיה בפירושו לסודות ספר מורה הנבוכים המכונה "חיי הנפש".¹⁸ ברצוני להרחיב את הריון בנושא זה בעזרת ניתוח ריונים נוספים של המקובל הנבואי הקשורים לסוגיית סתרי תורה.

- במידה רבה את אופייה של החוויה הדתית ומאפשר סוג של דתיות קוסמית. בגישתו של אבולעפיה יש חשיבות מסוימת להקבלה בין מישורי מציאות כגילוי של המהלך הפרשני, אך לא כל כך של הזיקה הסימפתטית בין חלקי המציאות השונים, וזיקה המאפשרת השפעה על ידי הריטואל, שגם הוא בנוי לפעמים לפי המבנה הקוסמי או התאוסופי. הדבר בדור בייחוד בחיבוריהם התאוסופיים-תאורגיים של מקובלי קסטיליה בשלהי המאה ה"ג, בני דורו של אבולעפיה, המדגישים את הזיקות המפורטות בין המצוות לבין הספירות. אני מקווה לחזור לשאלה זו במקום אחר, שם ארון ברבריהם של ר' ברוך תוגרמי ושל אבולעפיה ומקורותיהם לעומת עמדתם המקובלים האחרים. השוו לתיאוריו של אבולעפיה את חדר ההתבודדות, שם הוא מציע לתדגל את הטכניקות שהוא ממליץ עליהן, שנעדרים מהן רכיבים קוסמיים או מקדשיים. דאו משה אידל, החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה, ירושלים: מאגנס, 1988, עמ' 39-40.
- כרעתם של ליאו שראוס ושלמה פינס.
- יאיר לורברבוים, "הסיבה השביעית: על הסתירות ב'מורה הנבוכים' – עיון מחודש", תרביץ סט (תש"ס), עמ' 211-257; הלברטל (לעיל הערה 2), עמ' 45-46.
- רביצקי (לעיל הערה 2), עמ' 144 ו-158.
- ראו שם, עמ' 145.
- שם, עמ' 153.

אבולעפיה מרבה להתייחס אל עצמו כמי שעוסק בסתרי תורה יותר מכל מחבר יהודי שאני מכיר. כך למשל הוא מכנה את עצמו "אברהם המקבץ נדחי סתרי תורה"²⁰ או "אני הצעיר מתלמידי חכמת סתרי תורה"²¹. בכמה מקומות הוא משתמש בביטוי "דרך סתרי תורה" ולפעמים "דרכי סתרי התורה"²². כפי שנראה בהמשך, השימושים השונים של ביטוי זה ממלאים מקום מרכזי בהגותו של המקובל הנבואי. מכל מקום דומה כי החזרה המרובה כל כך על הביטוי סתרי תורה ברוב ספריו מלמדת על ניסיון פולמוסי נועז להעמיד את קבלתו המיוחדת כחוכמה שעולה על תכנים שנמצאים במגמות האזוטטריות שרווחו בימי הביניים, ובכלל זה אצל קודמיו של הרמב"ם, חסירי אשכנז ומקובלים אחרים. אולם הדגשת חשיבותם של סתרי תורה בולטת אצל אבולעפיה לא רק על הרקע של האזוטריקה היהודית שהייתה קיימת לפניו, אלא גם בהשוואה לכל מקובל אחר אחריו.

סתרים והסתרה: העמדה ההרמוניסטית

ספר סתרי תורה הוא אחר משלושת הפירושים לל"ו סודות המורה שאברהם אבולעפיה חיבר. הוא נכתב באיטליה בשנת 1279/1280, על פי בקשתם של ארבעת התלמידים שהיו לאבולעפיה בעיר קפואה שבאיטליה.²³ זהו הפירוש הנפוץ ביותר שנכתב במאה הי"ג בנושאים הקשורים למורה הנבוכים. כמו בפירושי האחרים גם כאן מתייחס אבולעפיה לסוד סתרי תורה כסוד הראשון בחלק השלישי של פירושו.

20 מפתח החכמות (מהרורת גרוס, ירושלים, תשס"א), עמ' ט. תיאור זה עשוי ללמד שאבולעפיה הניח כי היה בנמצא בעבר מבנה כולל של סתרי תורה שנהרס, והוא מתפזר בגושי ירע יהודי שאבולעפיה מחזיר אותו לשלמותו.

21 רף 62, שם נזכרת קבלת סתרי ספרי הרמב"ם. ראו גם בספר שומר מצווה, כ"י פריס, הספרייה הלאומית 853, שם, עמ' ב.

22 אוצר עדן גנוז א, ג, עמ' 117; מפתח הספירות (מהרורת גרוס, ירושלים, תשס"א), עמ' סז. ראו גם בספר סתרי תורה (מהרורת גרוס, ירושלים, תשס"ב), עמ' כג, שם הוא מזכיר "מקובלים מסתרי תורה". וראו גם בספר אוצר עדן גנוז, עמ' 338: "ספרי סתרי תורה".

23 ספר סתרי תורה, עמ' יז-יט.

תדע כי סתרי תורה אינם נסתרים, כי אם מעיני הפתאים. מפני שכבר גילן עתיק יומיא²⁴ למשכילים, ואם כיסן לא כיסן אלא ממי שאין בו דעת, ועל כן יקראו סתרים וסודות. וגם עוד מפני שנראים בתחילת מחשבה לסכל ולנבהל, שהם כסותרי תורה ולפיכך הסתירות. והדבר האמיתי אינו כן אבל הוא להפך,²⁵ כי לא הסתיר ארם מחכמי האמת שום סוד מפני שיש בו דבר רע נסתר, אלא מפני חולשת המקבלים כמו שזכר הרב בפרק ל"ב בחלק הראשון במשל שנשא על הסודות בעניין מזון הלחם והיין והבשר לנער היונק ובחלשת טבעו לעיכול. והנה המשיך העניין ואמר "ולזה נקראו סודות וסתרי תורה".²⁶ והנה זה כולו מדברי הרב ער שאין צריך להאריך בו [...] וידוע לכל בעל מדע כי השם המפודש הוא שבעבורו הסתירו כל סתרי התורה ולא כתבום מפורשים, אבל השם נכתב מפורש. ואם כל מה שנברא וכל מה שנתן מן התורה והמצוה לא היתה תכלית הכוונה בו כי אם לדעת את השם²⁷ מתוך

השם.²⁸

24 דניאל ז, כב. פסוק זה חוזר אצל אבולעפיה בהקשר של דיוניו על האזוטריקה. ראו למשל סתרי תורה (מהרורת גרוס), עמ' קכב.

25 על פועל זה דאו בהמשך, בסעיף הבא.

26 ראו ספר מורה הנבוכים א, לג.

27 דהיינו האל. יש לציין כי הסוד הקשור לשם המפורש מצוי ביהדות הקדומה ובספרות חז"ל בכמה מקרים. דאו אפרים א' אורכך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים: מאגנס, תשמ"ו, עמ' 102-107; בלהה ניצן, מגילת פשר חבקוק: ממגילות מדבר יהודה, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ו, עמ' 4-5, וכן שם, הערה 16; מאיר בר-אילן, "עולמם הסודי של אנשי קומראן וחכמים", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יא (תשנ"ז), עמ' 285-301; צחי וייס, "אותיות שנבראו בהן שמים וארץ" – בחינה מושגית של התייחסויות לאותיות אלפביתיות כיחידות עצמאיות בספרות היהודית ובסביבתה התרבותית בשלהי העת העתיקה: מדרש, מיסטיקה ומאגיה, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ח, עמ' 97-162; George Howard "The Tetragram and the New Testament," *Journal of Biblical Studies* 96 (1977), pp. 63-84

28 ספר סתרי תורה (מהרורת גרוס), עמ' קנג-קנד. יש לשים לב כי אבולעפיה גורס כי "שום ארם" לא הסתיר סודות אך אינו מציין כי האל לא הסתיר את הסודות שכתורה.

מכאן שההסתרה נובעת מההכרה שהסכלים, כמו הילדים, זקוקים לסוג מסוים של טיפול או הגנה כדי שלא להזיק להם, ומשום כך מוטב שלא להעמידם במצב של ידיעת דברים שהם אינם מסוגלים לעכל. לעומת זאת אין ההסתרה של סודות התורה תקפה אצל המשכילים. ולפיכך הניגוד בין הסתרים ובין התורה – כפי שהמשכילים מבינים אותה – אמנם קיים אצל ההמון, אך זו דעה מוטעית שעלולה להופיע אצלם כלכד. לדעת אבולעפיה, אין ניגוד בין מה שהוא עצמו מבין כתורה, או כתורה אמיתית, ובין הסתרים שבה. עוד הוא טובר כי ניגוד כזה אכן נמצא כאשר ההמון תופס את משמעות התורה בצורה אחרת. בעוד שאצל אבולעפיה הסתרים הם תכנים חזיוניים והם מטרתה האחרונה של התורה, אצל ההמון עלולה להתפתח הסברה שעצם מעשה ההסתרה של הסודות מלמד על תכונה שלילית של סתרים אלה. כך כותב אבולעפיה בהמשך למובאה דלעיל:

אמנם כאשר ראיתי שהרב ז"ל נותן טעם למה שגלה מסתרי תורה, והוא מפני הרחקת שתי מדות מגונות. וידעתי גם אני מתוך דבריו גם כן שראוי להרחיק כל מדה מגונה, ולא עוד אלא שראוי להקריב כל מדה נאה לנפש, וכל שכן שראוי להרחיק השקר ולהקריב האמת. כמו שנאמר³¹ "קדוב יהוה לכל קודאיו לכל אשר יקראוהו באמת" חייבני שכלי לגלות מה שגליתי מכל זה ועזרו מדותי לשכלי ונמשכו אחריי לכל מצותו. והבינותי בהשבעת הרב ז"ל ובדבריו המושכלים באמת, והוא אמרו שם בראש ספרו דברים מורים על אמיתת השבעתו. שהתנה עם כל מי שיקרא מאמרו שלא יפרש ממנו אפילו דבר ולא יבאר ממנו לזולתו, אלא מה שהוא מבואר מפורש בדברי מי שקדם לו מדבותינו ז"ל³² [...] אם כן איך אפשר שהרב גלה דבר אשר לא גלהו משה רבינו ונביאינו וחכמינו ז"ל. אלא שהכוונה בדבריו היא כמו שאמר שלמה בחכמתו³³ "באזני כסיל אל תדבר כי יבז לשכל מילך", ואמרו

אפשר להבחין בהייררכיה מסוימת של נושאים בעלי אופי סודי שמסתמנת במובאה זו: הערך העליון הוא הכרת האל האפשרית באמצעות שם האל. ידיעת השם המפורש היא אכן חלק מתורת הסוד הרבנית, וככל הנראה שלושת נושאי הסוד שהוגדרו כסתרי תורה שהזכרתי לעיל נתפסו כנמוכים מסוד זה. ברור כי שלושת הנושאים מתוארים כמובילים לסוד השם המפורש, ולפנינו יצירתה של הייררכיה מובהקת בין שני דיונים רבניים שעומדים במקורם בפני עצמם אך נקשרו כאן במערכת הייררכית. זוהי עמדה מעניינת שאין כאן המקום להרחיב עליה את הדיבור. מכל מקום, לפנינו דיון במסגרת הייררכית אחת בנושאי סוד שונים המופיעים כבר בספרות הרבנית. אולם לענייננו מן הראוי לציין כי המשפט האחרון – "לדעת את השם מתוך השם" – מזכיר את אחת ההגדרות של מעשה מרכבה שאבולעפיה לקח ככל הנראה מחסיד אשכנז. הגדרה זו גורסת כי התיבות **מעשה מרכבה = שם בשם** = 29.682 תפיסה מסוימת של הזיקה בין שמות האל ובין מעשה מרכבה גרסה כי מעשה מרכבה הוא העתקת אותיות השמות יהוה אלהינו יהוה באותיות שעוקבות אותן: כוזו במוכסו כוזו. היא הייתה ידועה ככל הנראה באשכנז והייתה כבר בידי ר' יעקב אנטולי, שרחה אותה בכוז³⁰. ואולם בהשפעתו המכרעת של הרמב"ם בסוגיית מעשה מרכבה כחוכמת האלוהות וכמטפיזיקה אריסטוטלית מפרש אבולעפיה את המסורת המוקדמת כעוסקת בהכרת האל באמצעות השמות.

אך עיקר הדיון הוא בטענה שההמון עלול לראות, בגלל טעות, ניגוד בין התורה ובין הסודות הקשורים בה, ומשום כך, שוב לדעת ההמון, יש להסתירם.

29 ראו אידל (לעיל הערה 10), עמ' 62-63; Moshe Idel, *Enchanted Chains, Techniques and Rituals in Jewish Mysticism*, Los Angeles: Cherub Press, 2005, pp. 83-84; ולהלן העדות 199, 211, 322.

30 אידל (לעיל הערה 10), עמ' 62; "in כוזו und מצפן", Herrmann Klaus, "Die Gottesnamen der Hekhalot-Literatur," *Frankfurter Judaistische Beiträge* 16 (1988), pp. 75-87; Elke Morlok, *Rabbi Joseph Gikatilla's Hermeneutics*, Tübingen: Mohr/Siebeck, 2011, pp. 43-45. בחומר מחוגו של אבולעפיה, שנשתמר בכ"י ניו יורק, בהמ"ל 1884, דף 7ב, מופיע פירוש זה למעשה מרכבה וכך הדבר גם בפירושו ספר יצירה של ר' ברוך תוגרמי, המופיע גם הוא בכתב יד זה. שם הוא מתואר כשם המרכבה.

31 תהילים קמה, יח.

32 המשפט שדילגתי עליו כאן מובא בסיום המובאה דלעיל.

33 משלי כ, ט.

רמז אליהם, ובעקבותיהם הופעת הפולמוס נגד הרמב"ם. אבולעפיה, ברומה לר' אשר בן דוד בערך דור לפניו, האמין כי המשך החשיפה של סודות התורה עשוי לשרת את ההבנה הנכונה יותר שלהם ולשכך בכך את הפולמוס. ר' אשר עשה כן כשנתעורר פולמוס סביב חשיפת הקבלה מבית מדרשו של ר' יצחק סגי נהור.³⁸ נעייין עתה במובאה אחרת מספר סתרי תורה, שמתחילה בהבחנה חדה בין הפילוסופיה ובין הקבלה:

ולפי מה שקראתיו אני מספריהם [של הפילוסופים]³⁹ ראיתיו שהשיגו דברים רבים שמספיק להשגתם כח השכל האנושי, אבל בדברים שהוצרכו אל השכל האלהי לאמתם, לא השיגו להם עניין כלל. ועל כן טעו ברובם כמו שנודע מספריהם. ושתי החכמות ההן, הן חכמת הטבע וחכמת האלהות, שהן כוללות כל עצמות המציאות ונקדאו בלשוננו מעשה בראשית ומעשה מרכבה. וההבדל אשר בינינו לביניהם שאנחנו קראנו בשמות מורים חידוש מעשים נבראים בכוונה ורצון, והם קראו בשמות מורים קדמות מעשים נמצאים בחכמה תמידית [רהיינו, בחוכמת האל שאיננה משתנה]⁴⁰ בלתי כוונה רצונית. ודעתם הפך⁴¹ מדעתנו בלא ספק. ואמנם יתבאר זה במקומו בע"ה. אבל אין ספק אצלנו אנחנו

הקדמונים במשליהם³⁴ "אל תשליכו הפנינים לפני החזירים". וכמה הזהירונו על דבר זה הנביאים והחכמים ע"ה, וכך עשה גם הרב ז"ל. ואעפ"כ הנה גם הוא גלה הרבה אבל לא חדש לנו דבר שלא גילוהו הדאשונים.³⁵ ועל זה סמכנו במה שגילינו מסתרי תורה, שהכל לכבוד השם ית'.³⁶

לדעתי הזכרתה של דעת ההמון בדבר הגנאי שהיא עלולה להטיל על הסודות הנסתרים משקפת את המחלוקת בענייניו של ספר מורה הנבוכים.³⁷ ההמון איננו מכיר במוגבלותו השכלית, ולכן עצם המודעות לפעולת ההסתרה שנעשתה בידי האליטה עלולה להיחשב טכניקת כתיבה המכסה על נושא פסול. משום כך, על פי דעתו של אבולעפיה, אפשר להצדיק בדיון זה את גילוי הסודות באי-הבנות שנגרמות מעובדת הסתרתם. בדרך זו של חשיפה הלך כבר הרמב"ם, ואבולעפיה הלך בעקבותיו. מכאן שככל שהסודות והסתרים ייודעו יותר בכתב, וכנראה גם ברכים, עשויה להיעלם האי-הבנה בדבר מהותם. בלשון אחר, החשיפה היא חלק מתהליך שנועד לסגור את הפער שקיים אצל ההמון בין טבעם האמיתי של הסתרים ובין תפיסתם המרומה כדבר בעייתי. כלומר, ההסתרה יצרה בעיה מסוימת והחשיפה עשויה לפתור אותה. אני סבור כי מדובר במצב שנוצר על ידי תרגום ספר מורה הנבוכים לעברית וחשיפת הסודות הפילוסופיים שאבולעפיה

34 המקור המוקדם הידוע הוא בברית החרשה, אך דומני כי המקור הישיר של אבולעפיה הוא ספר מבחר הפנינים א, סז. להזכרתן של החיות בהקשר של הדיון על ההמון ראו בהמשך ליר הערה 141, במובאה מספר חיי הנפש.

35 אבולעפיה מתייחס כנראה לטענת הרמב"ם שהוא חשף את הסודות שאברו בשל צרות הגלות.

36 ספר סתרי תורה (מהרד"ת גרוס), עמ' קנד. ראו גם שם, עמ' קצח: "כבר הודעתך כל מה שבחדתי בשכלי להודיעו לכל".

37 הלברטל (לעיל הערה 2); Charles Touati, "Les deux conflits autour de Maimonide," in: Marie-Humbert Vicaire and Bernhard Blumenkranz (eds.), *Juifs et Judaïsme de Languedoc*, Toulouse: Privat, 1977, pp. 173-184; Gregg Stern, "Philosophical Allegory in Medieval Jewish Culture: The Crisis in Languedoc (1304-1306)," in: Jon Whitman (ed.), *Interpretation and Allegory*, Leiden: Brill, 2002, pp. 189-209

38 ראו משה אידל, "ר' משה בן נחמן: קבלה, הלכה ומנהיגות רוחנית", תרביץ סדר (תשנ"ה), עמ' 544-548, 535-580.

39 אצל אבולעפיה, כמו אצל תלמידו ג'יקטילה, אפשר למצוא גישה מודכבת לפילוסופיה. מצד אחד יש השפעה מסדעת של יסודות פילוסופיים רבים בתחום התאולוגיה, הפסיכולוגיה והקוסמולוגיה, שנתקבלו בשל השפעתו של הרמב"ם (ועוד אחזור לנושא זה בהמשך הרברים). מצד שני, יש ביקורת, לעתים מתונה, על יסודות אחרים בפילוסופיה, כגון ההנחה שארון בה המשך שההיגיון הפילוסופי הוא תקף אך מוגבל. ראו עוד להלן בהערה 354. מודכבות זו ברורה יותר בכתביהם של אבולעפיה ושל המקורבים אליו משהיא ברורה בכתביהם של מקובלים אחרים.

40 הבחנה זו בין תפיסה רצונית של האל ובין תפיסה חוכמתית חשובה ביותר להגות היהודית. השאלה באיזו מידה אבולעפיה אכן מחזיק בעמדה הרצונית שהוא מנסח כאן היא שאלה בפני עצמה. ראו גם באוצר ערך גנוז, עמ' 185-186.

41 ראו להלן ליר הערה 236, במובאה מספר חיי העולם הבא.

צירוף האותיות אשר בו נכללו שבעים לשונות,⁵¹ והוא סוד אדיר. ועל זה הדרך תמצא כי זה הסוד עיקר כל החכמות והמחשבות השכליות. ואל יפתוך דברי מהבילי הדעת האומרים כי צירוף האותיות אינה חכמת אמת, מפני שמצאו ממנה תולדות שקריות אצל דעתם ודעות בלתי אמיתיות אצל אמונתם השקרית.⁵²

אבולעפיה גורס כי יש שתי שכבות עיקריות בטקסט המקראי: זו המכונה מצווה, המקבילה לנגלה ועוסקת בדרכי ההתנהגות האנושית הכללית, ככל הנראה ללא עיסוק בתוכן עיוני או דוחני; והשנייה, המכונה תורה והמקבילה לנסתר, כלומר למה שמכונה טעמי תורה וסתרי תורה – זוהי ככל הנראה תוכן קבלתו של אבולעפיה, העוסקת בצירופי אותיות, בשמות האל ובהשגה החווייתית של האל. השכבה השנייה שונה מהותית מהשכבה הראשונה. הבנת הקבלה קשורה כאן במפורש גם לשכל. לפנינו תפיסה מיוחדת של הקבלה, אחרת מהדעות המקובלות בזרם העיקרי של הקבלה – הזרם התאוסופי-תאורגי.⁵³ במילים אחרות: לפנינו שילוב של מסורות אשכנזיות ורמב"מיות.⁵⁴ יתרונה של הקבלה על פני הפילוסופיה מודגש היטב: יש אפשרות לגזור מהתורה באמצעות צירופי האותיות סוגי אמיתות שעולות על האמיתות הפילוסופיות. מצד שני, בסוף המובאה מנסה אבולעפיה להגן על שיטתו הקבלית העוסקת כל כך הרבה בצירופי האותיות מפני הביקורת שכנראה הצביעה על מסקנות מוטעות הנובעות מהשימוש בשיטה פרשנית כה גמישה. ביקורת זו נשמעה גם בימיו, הן מצד מקובל כר' שלמה בן אברהם אבן ארדת במחצית שנות השמונים,⁵⁵

בעלי התורה אשר קבלנו ממנה הקבלות האלהיות, שהתורה השלמה היא מגדת לנו כל מה שסופק להם. ודרך תורתנו מורכבת מעניין נגלה ומעניין נסתר. הנגלה מועיל לכל מי שאינו יודע דבר מהנסתר, כי יש לו קבלות מספיקות לדעתו להנהיגו בעולם הזה ולהנחילו העולם הבא. והנגלה נקרא מצוה שהוא מורה ציווי לבר לא דבר אחר.⁴² והנסתר נקרא תורה, שהוא מורה כל חכמת המצוה וטעמה ומהותה. ועל זה הסוד נאמר⁴³ "והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם" ונאמר⁴⁴ "כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר" ונאמר⁴⁵ "עבירה מכבה נר מצוה ואין עבירה מכבה אור תורה", ובאמרם סתרי תורה וטעמי המצוה תוכל להבין כוונתם.⁴⁶ וכן דמיון נר ואור, "כי נר אלהים נשמת אדם",⁴⁷ ו"באור פני מלך חיים"⁴⁸ ונאמר⁴⁹ "כי עמך מקור חיים באורך נראה אור". "בית יעקב לכו ונלכה באור יהוה"⁵⁰ [...] ואמנם בחקרך בחקירת הקבלה והשכל עניין סתרי תורה, דע באמת שתשיג ממנה מה שלא השיג שום פילוסוף בעולם מהאומות. ולא תצטרך לראות ספריהם כלל, ותבין ממנה כל חכמה ודעת ותשיג כוונת השם ית' בנתינת התורה והמצוה ותצליח ותנחל שני עולמים הזה והבא. וידעת דבר זה תלוי בידיעת השם המפורש הנודע על פי ידיעת

42 זוהי קביעה חשובה המניחה כי המעשה המכונה מצווה נעדר תוכן רוחני.

43 שמות כד, יב.

44 משלי ו, כג.

45 בבלי, סוטה כא ע"א.

46 זוהי דעה שונה מרעת הרמב"ן הגורס כי אי-אפשר להבין את סתרי התורה באמצעות הסברה או לגזור אותם מהכתובים באמצעות השכל. על חשיבות ההבנה של טעמי המצוה ראו ההפניות לדיוניו של אבולעפיה שאסף Elliot R. Wolfson, *Abraham Abulafia-Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy, and Theurgy*, Los Angeles: Cherub Press, 2000, pp. 195-196

47 משלי כ, כז.

48 משלי טז, טו.

49 תהילים לו, י.

50 ישעיה ב, ה.

51 לגימטרייה זו והרקע שלה כמו גם לרונגמאות אחרות ראו אידל (לעיל הערה 10), עמ' 28-29.

52 ספר סתרי תורה, עמ' לו-לז. יש לשים לב לציון החקירה והשכל בהקשר של הקבלה, עמדה שונה לגמרי מזו של הרמב"ן. ראו להלן הערה 213.

53 ראו עוד על הנושא בסיום המאמר.

54 ראו גם Moshe Idel, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, New Haven: Yale University Press, 2002, pp. 315-351

55 ראו משה אידל, "הרשב"א ואברהם אבולעפיה: לתולדותיו של פולמוס קבלי נזח", בתוך: דניאל בויארין, מנחם הירשמן, שמא יהודה פרידמן, מנחם שמלצר וישראל תא-שמע, עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטובסקי, ירושלים: מאגנס, תש"ס, עמ' 235-251.

“סתרים וסותרים”: דיסוננס משמעותי בין הנגלה לנסתר – ספר חיי הנפש

ספר סתרי תורה הוא רק אחד משלושת הפירושים לסורות המודה שאבולעפיה חיבר. הראשון, **ספר גאולה**, נכתב בשנת 1273, ככל הנראה בספרד. **ספר סתרי תורה** נכתב בשנת 1279/1280. אין אנו יודעים מתי והיכן נתחבר הפירוש הנוסף, **חיי הנפש**. אני מניח כי הוא נכתב לפני ספר סתרי תורה ואחרי ספר הגאולה, ככל הנראה ביוון.⁶⁰ בחיבור זה אפשר למצוא עמדה קיצונית יותר מזו שמצינו בספר סתרי תורה. בדיון המסיים את ספר סתרי תורה מסכם אבולעפיה את דעתו בדרך זהה למה שמצינו לעיל: “ומזה העניין ייאמר אלהים יהי אור” אלה סתרי תורה הם באמת לחכמים, וסותרי תורה לפתאים בלא ספק.⁶¹ משמעות הדבר שהפידוש הנסתר של הפסוק שניתן בידי החכמים נחשב לסותר את משמעות הנגלה בעיני הפתאים. שוב, הנסתר איננו מתואר כסותר את התורה, אלא רק כסותר את דעת הפתאים, המוטעית, על מהות התורה. המשמעות הכפולה של התורה קשורה לקיומו של הציבור הכפול.⁶² אולם בחיבור זה אפשר לראות הבחנה חריפה יותר בין חכמים ופתאים, יחס מזלזל יותר לנגלה, ולדעתי גם גישה שונה כלפי חשיפת הסודות המהווים את סתרי תורה ברבים. ואלה דבריו של אבולעפיה במקום אחר באותו חיבור:

והנה בראשית היצירה נכללו ג' מיני עבירות ע"ז ג"ע ש"ד, וכן בסוד המילה שלשה אלה, מפני שממנה ראשית⁶³ בריאת המין

הן מצד פילוסוף כר' זרחיה בן שאלתיאל חן – מוקדם יותר, אולי כבר בסוף שנות השבעים.⁶⁴ כנראה משום כך אבולעפיה חוזר ומשתמש בטענה שהבנת סתרי התורה זקוקה לשכל, ולמעשה הוא משלב את השכל ואת הקבלה בקטגוריה אחת. האם הכוונה לשכל האנושי, שגם הפילוסופים משתמשים בו, או שמא הכוונה לשכל האלוהי, רהינו סוג של התגלות בעלת אופי דתי? לא כאן המקום לברר. מכל מקום, היזקקותו של אבולעפיה למונח שכל אלוהי מלמדת על השפעת הגותו של אבן סינא, הניכרת גם במקומות אחרים בהגותו.⁶⁵ חשיבותה בהנחה בדבר אפשרות של הכרה מידית, שאיננה נזקקת לפעילות ההיגיון.⁶⁶ כפי שנראה בהמשך, אבולעפיה ראה בקבלתו סוג של היגיון נעלה על הגיונם של הפילוסופים. יש לשים לב כי ביקורת עקרונית הנוגעת להיבטים שונים של הפילוסופיה אין פירושה שלמעשה לא הייתה השפעה של פילוסופיה זו או אחרת על המקובל; כמו שאין ביקורתו של פילוסוף על פילוסופיה מסוימת פוסלת את היותו פילוסוף, מה עוד שאבולעפיה השתמש שימוש רב בפרשנות האלגורית-פילוסופית בכתביו.

ברצוני להעיר על הופעת דיונים אחרים בספר סתרי תורה שבהם מבליט אבולעפיה את היותו של הנגלה אמת, ואמת גמור.⁶⁷ זוהי בלי ספק עמדה הרמוניסטית, בייחוד בהשוואה לעמדתו האחרת של אבולעפיה (שאתאר אותה בשני הסעיפים הבאים).

- 56 ראו רביצקי (לעיל הערה 2), עמ' 153-155.
- 57 משה אירל, “על משמעויות המונח ‘קבלה’: בין הקבלה הנבואית לקבלת הספירות במאה ה"ג", **פעמים** 93 (תשס"ג), עמ' 58-61. ראו גם הנ"ל (לעיל הערה 10), עמ' 81. אבולעפיה משתמש לעתים במונח שכל אלוהי כדי לציין את השכל הפועל. יש לומר כי בלי פעולת השכל אין משמעות למבנים הלשוניים הנוצרים באמצעות צירופי האותיות.
- 58 ראו עמידה ערן, “תפיסת ה'חרס' אצל הרמב"ם וריה"ל”, **סורא ד** (1996), עמ' 117-146. אבולעפיה נזקק לשני ההיבטים של הזיקה בין השכל הפועל ובין שכל האדם: הראשון, ההנחה שהשכל הפועל מגלה תכנים, נוסח אבן סינא. רהינו, משפיע במישרין את השפעת כלומר הצורות, על שכל האדם – כעין התגלות – ללא צורך בתהליך ריסקורסיבי; והשני, הוצאת שכל האדם מהכוח אל הפועל (כפי שנראה בהמשך). אשר לאפשרות הראשונה, ראו גם בסתרי תורה, עמ' קמז.
- 59 אידל (לעיל הערה 10), עמ' 81.

- 60 חימוכין להשערה זו באשר למקום כתיבת הפירוש הם הופעת חלקים ממנו בחיבור האנונימי ספר הפליאה, שנכתב באימפריה הביזנטית יותר ממאה שנה אחר כך, אך גם העובדה שהוא לא תורגם ללטינית בידי פלוויס מיתריירטס, כשני הפירושים האחרים. ראו מיכל קושניר אורון, “הפליאה” וה“קנה”: יסודות הקבלה שבהם, עמדתם הדתית חברתית ודרך עיצובם הספרותית, עבוד לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ס, עמ' 71-89.
- 61 ספר חיי הנפש (מהרורת גרוס, ירושלים, תשס"א), עמ' קל.
- 62 דאו הלברטל (לעיל הערה 2), עמ' 40-46; וכן אידל (לעיל הערה 10), עמ' 79-84.
- 63 יש להדגיש את חשיבות תיבה זו המגדירה את המעמד ההתחלתי של העריות, אף על פי שהעריות כוללות, כפי שנראה בהמשך, גם נושאים סודיים אחרים.

לתקון הגוף או לתקון הנפש ההכרחיים או מועילים. הנה הנגלה מפתח⁶⁹ לפתוח בו שערי⁷⁰ הנסתר, והנה הוא מכלל הנסתר בסוג ולא במין, מפני תקון הגוף היא הכנה לתקון הנפש⁷¹ ותקון הנפש הכנה לשלמותה האחרון⁷² אשר אליו תכלית הכוונה האלהית האחרונה והיא השגת השם.⁷³

- 69 דימוי המפתח חשוב בכתבי אבולעפיה ובני חוגו וראוי לעיון נפרד. ראו למשל את המובאה שרנתי בה במאמרי "על משמעויות המונח 'קבלה'" (לעיל הערה 57), עמ' 67.
- 70 המונח "שער" מדגיש בעת ובעונה אחת את המטרה של העיסוק בנגלה ואת גודל השיעור של השער בהשוואה למפתח. ראו את הדגש שאבולעפיה שם על האין-סופיות שבדובר הנסתר אצל Idel (לעיל הערה 54), עמ' 89-92.
- 71 שני תיקונים אלו מושפעים מתורת הרמב"ם, מורה הנבוכים ג, בז. ראו Miriam Gladston, "The Purpose of the Law According to Maimonides," *Jewish Quarterly Review* 67 (1978), pp. 27-51; Warren Z. Harvey, "Maimonides on Human Perfection, Awe, and Politics," in: Ira Robinson, Lawrence Kaplan, and Julien Bauer (eds.), *The Thought of Moses Maimonides: Philosophical and Legal Studies*, New York: Edwin Mellen Press, 1991, pp. 1-15. לשימוש ברבדי הרמב"ם על אודות שני התיקונים, או אולי בהשפעת גלגוליהם, בקבלה הנוצרית ראו Elliot R. Wolfson, "Language, Secrecy and the Mysteries of Law: Theurgy and Christian Kabbalah in Johannes Reuchlin," *Kabbalah* 13 (2005), pp. 25-26. ביוון שיהנס רויבלין הכיר לפחות משהו מהגותו של אבולעפיה, ייתכן כי הוא הושפע ממנו בתפיסתו המיסטית של הרמב"ם. ראו את הביבליוגרפיה שם, עמ' 24, הערה 49.
- 72 מונח זה נריר בימי הביניים ומקביל ככל הנראה לביטוי הנפוץ יותר "ההצלחה האחרונה". על מושגי השלמות בימי הביניים ראו Hava Tirosh-Samuelson, *Happiness in Premodern Judaism: Virtue, Knowledge, and Well-being*, Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2003.
- 73 ראו בספר אור השכל (מהדורת גרוס, ירושלים, תשס"א), עמ' מר-מה, בריון העוסק בברית המילה, שמסתיים בהכרת האל ובהשגת חיי העולם הבא. ראו גם אירל (לעיל הערה 4), עמ' 164-165; וגם Wolfson (לעיל הערה 46), עמ' 189-190, הערה 28; ספר חיי הנפש (מהדורת גרוס, ירושלים, תשס"א), עמ' טו, מתוקן על פי כ"י מינכן 405, רף 10א. השוו את ניתוחי כאן, ובהמשך מאמרי זה, לדעתו השונה של וולפסון (שם, עמ' 191-193). בעיקר בעייתית בעיניי הזיקה שהוא יוצר בין המצוות לבין רובר הסור. זיקה זו אינה מפורשת במובאה אך נחשבת ברורה מאלה בעיני וולפסון, והרי זוהי הנחת המבוקש. ראו שם, עמ' 191; ושוב טענה דומה בלא ביסוי טקסטואלי, שם, עמ' 197.

וקיומו לעד, וזה כדי להפך מה שנוצר כנגד הכוונה האלהית האחרונה, והיא הכוונה הטבעית הראשונה. כי כונה הטבעית – שהיא מעשה בראשית – לקיים המין תמיד ולקיים פרטיו מרת זמן אחד באמצעות גלוי עריות. וכוונה האלהית – שהיא מעשה מרכבה – לקיים האיש המיוחד⁶⁴ תמיד ע"י גלוי נסתרות אשר הם כגלוי עריות אצל ההמון המיניים⁶⁵, ועניינים מגונים לדבר במ ואין ראוי לשמעם כדברי עריות, ואם הם עקד וזולתם טפל. ועל זה חזייב להמון המין להאמין הכתובים כפשוטם ושלא יתגלה להם במ שום נסתר כי עדוה היא להם. וחזיב הוא ליחידים להאמין הפכם, והיא לגלות ערות הנגלה לעצמם, ולכסותו מזולתם ולקחת את הנסתר לסולת ולעזוב את הנגלה לפסלת. ועל כיצא בזה אמר שלמה ע"ה: "מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם"⁶⁶ כלומר סתרי תורה, והם סתרים הנאמרים בלחשה, ונועדים אל השכל⁶⁷ ברוך מחשבה, והם גנובים ומכוסים מכל ההמון, וכלם נסתרים, מעידים על שני יצרים.⁶⁸ והם בנגלה מצוה מן המצוות, שהם

- 64 האיש המיוחד עומד מול ההמון, וברור שאבולעפיה נקט הבחנה חריפה בין האליטה לבין המון היהודים, ובכלל זה הרבנים. יש לציין כי מרי פעם אבולעפיה רומז לגימטריה "מיוחד" = 68 = חכם = נביא. ראו גם את השימוש במונח "מיוחד" בפירושו של אבולעפיה לספר הישר, הנדפס במצרך השכל וספר האות (מהדורת גרוס, ירושלים, תשס"א), עמ' קו: "המיוחדים המייתרים את השם".
- 65 ייתכן שהתיבה הזאת יש לה שתי משמעויות: אנשים השייכים למין האדם אך לא התפתחו לידי אישיות בעלת שכל ולכן ייעלמו עם מותם. מצד שני ייתכן גם שאבולעפיה – בעקבות התפיסה הרמב"מית – רואה בהם כופרים. ראו בהמשך את הביטוי "המון המין". ראו גם בספר אוצר עדן גנוז א, א, עמ' 21: "המונית מינית".
- 66 משלי ט, יז.
- 67 שוב יש זיקה ברורה בין מושג סתרי התורה ובין שכל האדם, וזו עמרה קדומה לרמב"ם אך שונה לגמרי מזו של הרמב"ן.
- 68 שני היצרים מציינים אצל הרמב"ם ואצל אבולעפיה את כוח הדמיון ואת כוח השכל. ראו משה אירל, "מלחמת היצרים: פסיכומאביה בקבלה הנבואית של אברהם אבולעפיה", בתוך: אבראל ברילבך (עורך), שלום ומלחמה בתרבות היהודית, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ו, עמ' 99-144.

קיום יחסי מין לצורך הולדה ולא אחד מאיסורי העריות שבתורה, וזוהי הפעולה הנחשבת אצל אבולעפיה כנמוכה ביותר מהשלוש. בעוד שני השלבים הראשונים עניינם גילוי עריות למען קיומו הגופני של הפרט והחברה האנושית – היא מין האדם – הרי רק גילוי הנסתרות מבטיח קיום נצחי, שהוא רוחני ותלוי בהכרת האל ובדבקות בו.⁷⁹ הנסתרות עניינם השגות דוחניות, אבל למרות זה הם נחשבים אצל ההמון לגילוי עריות, באופן המזכיר את הדיון לעיל מספר סתרי תורה. אבולעפיה איננו מעוניין בדיון זה באיסור עדיות במשמעות החמורה של המילה, דהיינו האיסור המקראי לקיים יחסי מין עם נשים שהן קרובות משפחה. הוא כן מעוניין בדיון בקיום יחסי מין באופן כללי, כיוון שיחסים אלה נראים בעיניו נמוכים במיוחד. בעוד משמעות זו או אחרת של העריות קשורה לקיום מצוות עשה או להימנעות, דהיינו מצוות לא תעשה, האידאל של המקובל הנבואי לא הוצג כאן כסודו של גילוי עדיות, אלא כאי-הכנה גמורה של סוד זה. עצם קיום יחסי מין מוצג כאן כדבר שלילי והמוני, פשטני, ואולי אפילו "מיני" במשמעות "כופרני", נוסף על היותו קשור לרובד הראשוני של הקיום.⁸⁰

לפי הנאמד בדיון מפורד של אבולעפיה בספר אחר, המונח "המיני" עולה בגימטריה עם המונח "הרמיון".⁸¹ הפער בין הגופני, הרמיוני וההמוני מחד גיסא לבין הרוחני, השכלי והאליטיסטי (הוא גילוי הסודות) מאידך גיסא, הוא עצום. בה בעת הפער בין הנגלה ובין הנסתר גלוי לעין, ולפעמים אבולעפיה אף גורס כי האחד סותר את רעהו.⁸² לצורך הכנה נכונה של מובאה זו יש לדייק במשמעות המילית "כנגד" שמופיעה בה. לדעתי המשפט שכולל מילית זו משמעו: יש להפוך (ולפועל זה יש תפוצה רבה בכתבי אבולעפיה⁸³) את הכוונה הטבעית, היא ההולדה, לכוונה האלוהית (היא ידיעת הסודות). לדעתי שני רבדים אלה

לפנינו שורה של ביטויים חריפים שאינם מתיישרים עם עמדה מתונה או הרמוניסטית: ערוות הנגלה, פסולת, טפל, וגם המונח שכבר ראינוהו לעיל – הפך.⁷⁴ חריפותם של ביטויים אלה עולה על מה שמצינו בדיונים מספר סתרי תורה, אך לדעתי אין כאן רק עניין של חחרפת הביטויים. יש כאן גם עמדה עיונית שונה, המדגישה את הניגוד הברור ולא רק את השוני שבין פשט לנסתר. שאלה מעניינת היא אם לפנינו עמדה אבן-רושדית, כפי שהצעתי במקום אחר,⁷⁵ או אם זוהי חחרפת העמדה הרמב"מית. אני מניח כי שתי האפשרויות נכונות. מבחינה מטוימת ייתכן שאבולעפיה ביטא גישה שמבחינה רטורית לפחות היא קיצונית לעומת שני הפילוסופים הללו. לדעתו יש רק אמת אחת, והיא התורה על דרך הנסתר, ואילו דעת ההמון, גם אם היא מועילה לו, איננה אמיתית בעיניו. אמנם גם כאן, כמו בספר סתרי תורה, יש הייררכיה מטוימת, והיא מתבטאת בארבע סדרות של נושאים המסודרות בשלושה שלבים: איש, מין, סוג; ולעומתם עדיות, מעשה בראשית, מעשה מרכבה; ואלו מקבילים לשלושה אידאלים – תיקון הגוף, תיקון הנפש, השגת האל,⁷⁶ ולשלוש כוונות – הטבעית הראשונה, הטבעית השנייה, הכוונה האלוהית (שהיא האחרונה). למערכות משולשות אלו אפשר להוסיף את דברי אבולעפיה במקום אחר באתו חיבור בקשר למשולש אחר: רגש, דמיון, שכל – מחד גיסא, וחיבור איש ואישה, חיבור חומר וצורה, חיבור שכל ונפש – מאידך גיסא.⁷⁷ בהמשך הדיון מבחין אבולעפיה גם בין שלוש משמעויות של המונח אדם: ההמון, המין האנושי, השם המיוחד.⁷⁸ לפי מדרג זה אין ספק כי עצם משמעות הביטוי "גילוי עריות", הבעייתית למדי בהקשר זה, היא

74 על פועל זה ראו אירל (לעיל הערה 68), עמ' 107-108, הערה 35. מובאה זו – ויש עוד כמותה בכתבי אבולעפיה – מרגימה את האופי האליטיסטי והאקסקלוסיבי של תפיסת הקבלה של מקובל זה.

75 ראו אידל (לעיל הערה 10), עמ' 80-85.

76 שלוש שלמויות – של הגוף, של הנפש ושל השכל – מופיעות גם בספר שומר מצווה (מהרדור גרס, ירושלים, תשס"א), עמ' כד.

77 שם, עמ' ח.

78 שם, עמ' ט. על שלושת סוגי האנשים ראו גם בספר סתרי תורה, כ"י פריס, הספרייה הלאומית 774, דף 134 ב. זוהי רעה שונה מזו של הרמב"ם בספר מורה הנבוכים א, יד, שם יש למונח אדם שלוש משמעויות אחרות. על שלושת סוגי המצוות אצל אבולעפיה ראו אירל (לעיל הערה 10), עמ' 66-69.

79 על האיחור המיסטי אצל אבולעפיה ראו משה אירל, פרקים בקבלה נבואית, ירושלים: אקדמון, 1990, עמ' 37-5.

80 על יחסו השלילי של אבולעפיה ליחסי מין, ראו אירל (לעיל הערה 13), עמ' 160-161.

81 ראו פירוש על ספר ההפטרות, כ"י רומא-אנג'ליקה 38, דף 35א. על קטע זה ראו אירל (לעיל הערה 68), עמ' 114-112. וראו גם להלן המובאה בהערה 250.

82 ראו עוד ספר חיי הנפש, עמ' קכח.

83 לחשיבות הרבה של הפועל "הפך" בהגותו של אבולעפיה ראו אירל (לעיל הערה 68), עמ' 107-108, הערה 35; ועוד.

מַעֲבָר לְשַׁעַר: האם מרובד במעבר מהנראה לבלתי נראה, דהיינו יש מעבר רצוף הרומה לענף שיכול להוביל לשורש הבלתי נראה, או האם אפשר לתאר את משמעותו תיאור מטפורי יותר: הנגלה הוא דבר קטן ביחס לשער; הוא איננו שונה לגמרי מהשער אך בכל זאת השוני הוא משמעותי ולא רק עניין של מעבר מידתי. הפירוש הראשון מתאים לכמה טקסטים בקבלה התאוסופית-תאורגית הגורסים כי מהנגלה אפשר לראות את הנסתר או להתבונן בו.⁸⁷ אני נוטה להבין את דבריו של אבולעפיה בצורה הרבה יותר קרובה לפירוש השני – שעיקרו: ברגע שמישהו משתמש שימוש מוצלח בנגלה, אין צורך יותר בנגלה כיוון שהוא כבר פתח את השער לנסתר. פירוש זה שונה ממה שאנו למדים מהמשל המפודסם בספר הזוהר על העלמה המלמדת את המקובל המתחיל.⁸⁸

הקטע רלעיל מבוסס על האטימולוגיה של השורש ס-ת-ר כבעל משמעות של סתירה לוגית.⁸⁹ נשאלת השאלה: מהי הסתירה שנזכרת כאן – האם היא סתירה שהנסתר סותר את הפשט, כפי שההמון סובר, או האם יש גם סתירות פנימיות בין הנושאים הנחשבים לנסתר? במקרה הראשון הסתירה איננה מהותית אלא היא חלק מאי-הבנה. האם ייתכן שנושאים הנחשבים לסתרי תורה יסתרו זה את זה? לדעתי התשובה חיובית, וכפי שנראה בהמשך – משמעות העריות, שהן חלק מסתרי תורה, שונה במובהק מזו של המרכבה:

והנה הורנו כי אין תכלית הכוונה האחרונה בעבור המובן מפשרות הכתוב אשר הם נגליו ברוב המקומות, אבל תכלית הכוונה האחרונה בו בעבור המובן מפרושו אשר הם נסתרי. והנה הרב ז"ל תלה הבנת הפשט ברצון המעיין בו באומ' "אם תרצה"⁹⁰ ובאמרו "החזק

87 על כמה דוגמאות לאמירות מעין אלה ראו את דבריו של Elliot R. Wolfson, *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, New York: Fordham University Press, 2005, pp. 198-199. ראו גם בספר נר אלהים, כ"י מינכן 10, דף 147א: "כי מהנגלה נכיר הנסתר כמו שמהמורגש נכיר המושכל".

88 לביבליוגרפיה בנושא ראו להלן הערה 173.

89 דאו Altmann (לעיל הערה 19), עמ' 203-204 והערה 20; רביצקי (לעיל הערה 2), עמ' 153-154; אידל (לעיל הערה 10), עמ' 79-80.

90 מורה הנבוכים א, יח.

של פעילות אנושית מזכירים את המגמה הבסיסית של אבולעפיה ושל בעל ספר נר אלהים הרואה בבריאת הגולם הגשמי רמה נמוכה של פעילות, לעומת בריאת הנפשות – שהיא היא המטרה המעולה לפי שני המקובלים.⁸⁴ אמנם אפשר לתאר שתי נקודות אלו כחלק מתהליך אחד, אם מעוניינים בתהליך אורגני, אך אפשר גם לראות בהן שינוי עמוק – מַעֲבָר מעיסוק בגוף לעיסוק בענייני רוח. פירושים אלו תלויים בהבנת המילית כמשמעה: בהתאם לכוונה האלוהית או כהנגדה בין הטבעי לאלוהי. כך או אחרת, המובאה עוסקת בשינוי חשוב הרואה בשלב הראשון של התפתחות האדם נקודת מוצא נחותה. במובאה זו היחס לפשט שלילי הדבה יותר מבספר סתרי תורה, שם הוא מתואר כמועיל.

הביטוי "והיא לגלות ערות הנגלה לעצמם"⁸⁵ מזכיר את הטענה "קללת הנגלה הוא ברכת הנסתר וקללת הנסתר הוא ברכת הנגלה", הנמצאת בקטע האנונימי שאני מציע לראות באבולעפיה את מחברו.⁸⁶ הנחתו של המקובל היא שהנגלה והנסתר הם שני מינים, אשר אמנם שייכים לסוג אחד המקיף את שניהם אך בכל זאת הם שונים זה מזה. טענתו שהנסתר הוא סוג, דהיינו כולל שני מינים שהם נגלה ונסתר, עשויה להתפרש כך: הנגלה הוא גישה שמשתמשים בה אנשי הנסתר לצורכיהם.

מן הראוי להידרש לקביעה המיוחדת של אבולעפיה במובאה זו הגורסת כי הנגלה הוא מפתח לשערי הנסתר. נשאלת השאלה באיזו מירה מפתח מאפשר

84 ראו משה אידל, גולם: מסורות מאגיות ומיסטיות ביהדות על יצירת אדם מלאכותי, תרגום: עזר מאיר-לוי, תל אביב: שוקן, תשנ"ו, עמ' 107-115. השוו עוד את ההבחנה בין בריאת הילדים לבריאת התלמידים על ידי הברית והפה, לפי הסדר, באגרת וזאת ליהודה, עמ' 23; ובשבע נתיבות התורה (*Philosophie und Kabbala*), מהדורת ילינק, לייפציג, תר"ד), עמ' 9. בעוד שבספר יצירה עצמו אין הייררכיה ברורה בין ברית הלשון לברית המעור, אין הרבר כן אצל אבולעפיה. לפי מקובל זה – המילה מקבילה לנקבה, ואילו הפה מקביל לזכר (ראו בספר סתרי תורה, עמ' קל). הבחנה זו ברורה מאוד ומלמדת על נחיתותה של המילה לעומת הפעילות הלשונית.

85 דהיינו, למשכילים אך לא להמון.

86 כ"י אוקספורד-בורליאנה 2047, דף 69א. ראו גם אידל (לעיל הערה 10), עמ' 82. אין ספק כי לפנינו משחק מילים על השורש ג-ל-ה: הרובד הגלוי שבטקסט מקביל לדעה מתאימה להמון העם, אך זהו רובד נמוך שיש לגלות את ערוותו ליחידים. משחק מילים אחד הוא בין הצורה נגלה, המציין גם גוף שני, ובין נסתר, המציין גוף שלישי.

ההבחנה החדה בין הנגלות (שהם אנושיים) ובין הנסתרות (שהם אלוהיים) נסמכת על פסוק מפורש, אך אין לטעות ברבד: הפסוק מדבר לא בפשוטי הכתובים אלא ברבדים גלויים באופן כללי, ואילו אבולעפיה מחיל את ההבחנה על דברי המקרא. כך הופך החומר המקראי לפי פשוטו לתוצר הדמיון האנושי שיש להיפטר ממנו, וכרברי המוכח: "אין לחוש על הקשרים הנקשרים בנגלהו". אבולעפיה מגיע למסקנה שככל שהפשט מובן יותר וחלקי הדיון מקושרים זה לזה טוב יותר, הוא מסתיר טוב יותר את הסוד. מכאן שהמטרה העיקרית של התורה היא הסתרת הנסתר, ולא הפשט. הנגלות קשורים לא רק למעשים, דהיינו מצוות, אלא גם לפעולות הקשורות לקיום המין האנושי. הגדרת הנגלה כעוסק בעניינים אנושיים בעוד הנסתר עוסק ברבדים אלוהיים היא דוגמה בולטת לפער המובהק שהמקובל מניח בין שני הרבדים של התורה.

חשוב להתעכב על הדרך שאבולעפיה מסביר את משמעות הדברים הפלאיים במקרא. לדעתו הפלא איננו מציין נס שקרה במציאות האובייקטיבית, אלא הוא סימן ספרותי למציאותו של סוד בהקשר מסוים. המשמעות של גישה זו היא שהנסים הנזכרים במקרא, כמו כל דבר חריג, אינם ציון להתערבות אלוהית בטבע, אלא הודאה לקודא המעמיק לעבוד מהנגלה לנסתר.⁹¹ אין כאן אלגוריה של השיח החריג, אלא הפיכתו של שיח זה לסוג של ציון טכני המעיד על הצורך לחפש דווקא במקום מסוים יותר מבמקום אחד, וזהו מסר שאיננו קשור לתוכן הספרותי על פי הפשט. אין ספק שאמירה זו מלמדת כי דברים שמרשימים את ההמון יותר הם, מבחינת המשכיל, הפחות חשובים. גישה מברלת (ריסיונקטיבית) זו מופיעה בעוצמה רבה גם ברבדים האלה:

וגיליתי מה שחייבתני הכרחתו שלא להסתירו. ולא השגיחה קנאתי
האמיתית בגנות עם רב,⁹² כנגד איש אחד מיוחד, עובד את השם
מאהבה כאברהם אבינו אשר אהב רב. כי הנה משה שקול כנגד כל

Continuum, 2007, pp. 276-376; ספר חיי הנפש, כ"י מינכן 408, דף א8-א9 (מהדורת גרוס, עמ' יב-יג).

91 השוו לתפיסת המשכית של אבולעפיה שתיארתי באברהם אבולעפיה: לשון, תורה והרמנויטיקה (לעיל הערה 10), עמ' 113-115.

100 דהיינו, אנשים רבים מאוד. אבולעפיה מעמיד את העם הרכ לעומת הרכ, הוא הרמב"ם.

בעיקר" הורה שאין ראוי שתרגזה זה אבל ראוי שתבין מה שהוא נכבד ומעולה מזה ואע"פ שהכתוב סבל שני העניינים יחד ואולי סוכל הנגלה יותר מן הנסתר לכשייקשרו דבריו הראשונים והאחרונים בתחילת המחשבה. אך כשיושכל הענין הנסתר בשכל שלם מופתי, או מקובל תוריי, אין לחוש על הקשרים הנקשרים בנגלהו, שהם באו כדי להפליג ההסתר הנולד ממנו ולכסות העלמתו מהמון חכמי הפשט. ומזאת ההערה תבין שאם עניין הספור הוא הבא בכתוב הוא זר מאד וחוצץ להקש והוא כנגד הטבע ולא זכר הכתוב בו שהוא פלא שאתה צריך לדעת נסתר, על כל פנים אחר אשר אין מציאות אל נגלהו לא במורגש ולא במושכל וראוי שתשליך ממנו המדומה ושתשכיל עניינו ומה הכונה אליו. אמנם מה שהתורה מעירה עליו שהוא פלא אין צורך להכחיש דבר ממנו שעם⁹³ הודאת בעל הריב לא נצטרך לעדים, ופיו של אדם כמאה עדים.⁹⁴ אך צריך שתדע כי שם פלא הוא ענין מכוסה ונסתר כאמ' "היפלא מיר"י דבר"⁹⁵ ומתדגמיהן "היתכסי מן קדם יו"י" וכן אמרם ז"ל "אין לך עסק בנפלאות"⁹⁶ שהוא נסתרות וכן סתרי תורה הן נפלאות וכן מה שכתוב גם בעיני יפלא⁹⁷ וכיוצא בהם כולם ממין אחד הם כי מי יוכל להשיג נפלאות תמים דעים ועל זה נאמ' "הנסתרות ליו"י אלהינו והנגלות וגומ'⁹⁸ כלומ' הנסתרות הם עניינים אלהיים, והנגלות הם אנושיים, ועל כן באו הנגלות משותפות עם המעשים שהם מיניים כאומרו "לנו ולבנינו"⁹⁹ בשתוף שם בן.⁹⁸

91 תוספתא, בבא בתרא י.

92 רש"י על יבמות כה ע"ב.

93 בראשית יח, יד.

94 "אין לך עסק בנסתרות", לפי בבלי, חגיגה יג ע"א.

95 זכריה ח, ו.

96 דברים כט, כח.

97 שם.

98 הכוונה להבחנה בין הבן בשר ודם ובין הבן כשכל. זהו הנושא החשוב ביותר מכל י"ד הסודות הראשונים שאבולעפיה מייחס למורה הנבוכים. על נושא זה בקבלה הנבואית ראו: Moshe Idel, *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*, London: 1998.

מפורזים כשדוקדקו ויקשדו קצתם בקצתם. ואם כן לפי זה עניין הנזכר המעולה חייבה החכמה האלהית אשר התורה נשפעה ממנה כדי לגלות בה מציאותה, שיהיו בה דברים סותרים אלו עם אלו, ומסתתרים אלו בתוך אלו, עד שיהיה הדבר המוכן למעיניים עליה, ר"ל חכמי פשטיה, הוא מה שדעתם סובלת בתחילת מחשבה. וזה כולו בתכלית המעלה להשאיר התורה הגלויה המפורסמת ביר המון חכמים¹⁰⁵ ופתאים, משכילים ושכלים, צריקים ודשעים, יחד לעולם ועד, כל עוד היות העולם קיים. וגם הושמו בתוכה "תפוחי זהב" גנוזים בתוך "משכיות כסף",¹⁰⁶ ומדגליות ואבנים טובות נסתרים בחדרי בטנה ונעלמות בהיכלי אותיותיה,¹⁰⁷ עד אשר לא ימצאו מטמוניה כי אם למחפשיה ולדורשיה, ולחוקרי סודותיה ולשוואלי נסתריה,¹⁰⁸ ולאובי תעלומותיה באמת. והכוונה בזה להשאיר התורה האמיתית¹⁰⁹ ביר היחידים, שהם סגולות ההמון ומבחר המין האנושי עד ששיג האיש המיוחד משפעה סוד השם המיוחד וסתרי, ויקבל מהשם עונג ומעדן ושמחה וששון ותענוג הנאה¹¹⁰ שאין בלתי, וקנה על יד מה שהשיג מאמתת התורה מזוי השכינה בחייו, ואם¹¹¹ יש לו מונעים, ואחר מותו בלתי מונעים לעד.¹¹²

105 השור לביטוי "המון חכמינו" במורה הנבוכים ג, יז.

106 משלי כה, יא.

107 זהו הביטוי המוקדם ביותר שאני מכיר בעברית לתפיסת האותיות כהיכלות. תפיסה זו מופיעה אחר כך אצל ר' יצחק רמז עכו, אצל רמ"ק והרבה מאוד בחסירות בפולין. בספר גינת אגוז של ג'יקטילה חוזרת הגימטריה היכל = ארני = 65, ובכמה מקומות משמש שם זה של האל להיכל לשם המפורש.

108 משלי יז, ג.

109 דעה זו שונה מהנאמר בספר סתרי תורה שהבאתי לעיל, שלפיה גם התורה לפי הנגלה היא אמת.

110 שורה זו של מונחים המציינים תענוג היא חריגה בספרות היהודית. ראו אירל (לעיל הערה 13), עמ' 140-143.

111 הכוונה: גם אם או אף על פי שיש לו מונעים.

112 ספר חיי הנפש, כ"י מינכן 405, רף 72א-72ב (מהורות גרוס, עמ' קכז-קכח); אירל (לעיל הערה 10), עמ' 79-80.

ישראל, ויום כפור שקול כנגד כל ימות השנה. והוא מיוחד והוא לבדו מספיק לכפר על כל חטאת השנה, כן זה מיוחד אשר יוציאוהו דברי מכח לפעל בעבוד מה שהועלתו לו לבדו, יתכפר לי מה שהזקתי זולתו. ואם עלה מספר הנזקים לעשרת אלפים סכלים נגד תועלת אחד מעולה,¹⁰¹ אוהב האמת באמת. ועל זה אגיד עניין מלת סתרי תורה, ואומר כי עניין סתרי תורה בא על שני עניינים שהם שווים במבטא ונחלקים בפתרון ושרש שניהם באמת יסתור והוא נסתור שהוא עבר מבניין הקל מהשלמים, מורה על סתירת עניין בנוי¹⁰² כגון בנין והיכל וכיוצא בהם. וכן יורה על סתירת דברים באמרם ז"ל¹⁰³ "שלמה, לא דיין שדברייך סותרים את דברי דוד אביך אלא שדברייך סותרין זה את זה". ומזה המין הוא מה שזכר הרב ז"ל בחלק א' לפני התחילו פרקים בהקדמה, והיא סבות הסתירה או ההפך. וזה המין מורה על סתירת עניין, יבוא לעולם מבניין הקל, וצריך לדקדק בו עם כל זה אם בא בשום מקום להורות על עניין שני, והוא עניין הסתרת דבר והעלמתו. אך מה שיבוא ממין ההסתרה, יבוא במשקל הפעול ויהיה מהבניין הכבד הנוסף בה"א בראש המלה, כגון "הסתיר". ויהיה זה סתר¹⁰⁴ וזה הסתיר, כאילו זה פרץ וזה העלים. ועל זה בא מלת סתרי משותפת לשני העניינים, להורות אמיתת הכוונה בהם כלומר סתרים וסתרים. והוא שהנסתר דומה להמון כסותר הנגלה, ואינו כן מצד אחד, והוא כי התורה כולה נחלקת לה' חלקים, ועל כן נכתבה בה' ספרים. החלק הא' ספור היצירה, הב' ספור היצירה בהשגחה, והג' ספור עצת המשותף ביצירתו, איך ינצל מן החלק הנגדי לו, בעשיית המצות ובהרחקת העבירות, והד' ספור הפחדת הגמול והעונש, והה' ספור מהות הגמול והעונש. וכל אלו המינים ימצאו בכל ספר וספר מן הה' ספרים בעניינים

101 רהיניו, תועלתו של איש אחד שלם. זוהי גישה בלערית (אקסקלוסיבית), ההולכת בעקבות הרמב"ם.

102 ראו ריון בהמשך על משמעות זו בסעיף 4 על סתירה כהריסה.

103 ראו ילקוט שמעוני על קהלת ר, סימן תתקע.

104 דהיינו, בבניין קל.

גם כאן חוזר אבולעפיה על ההנחה בדבר טעותם של הפתאים שהסתרים סותרים. לדעתו אין הנחה זו נכונה. אולם במובאה לעיל הניסוח הוא מורכב יותר: אבולעפיה כותב "ואינו כן מצד אחד". דהיינו, אמנם מבחינה מסוימת המשפט איננו נכון מבחינה תוכנו, אך מבחינה אחרת הוא כן נכון. זהו קטע המביע עמדה מברלת (דיסיונקטיבית), מובהקת, המעדיפה את הרמב"ם מכל האחרים. מה שחשוב במיוחד במובאה זו הוא ההנחה שהסתירות הקשורות לסתרים אינן רק עניין של ספד מורה הנבוכים אלא חלק מהגישה המקראית. הבאת הדברים על הסתירה שבדברי שלמה ועל הסתירה בינם ובין דוד אביו מלמדת על רצונו של אבולעפיה למצוא סימוכין בתוך המקרא עצמו להנחת הסתירות שבסתרים. החידוש אינו חידושו של אבולעפיה, כיוון שגם הרמב"ם דמו לאפשרות זו בהקדמתו לחלק הראשון של חיבורו המפורסם.¹¹³ מכאן שהמקובל הנבואי מבקש לעגן את גישת הרמב"ם כפי שהוא הבין אותה ברבד קיומן של סתירות לא רק בשיח שהוא חירש בימי הביניים אלא גם במבנה של השיח המקראי.

מהי מטרתם של הנסתרות לפי גישה זו? לדעתי אבולעפיה מבקש לפתח סוג של שיח דיאלקטי, שבו עצם החיפוש חשוב – לא פחות מהאמיתות הסודיות עצמן. כך למשל הוא גורס בדיון חשוב בספר חיי הנפש:

והנה שם "תורה" גם כן הוא משותף, שהוא תחילה שם על אותיות כתובות ועל החומש כלומר "ספר תורה". ועוד הוא מעניין הודאה, כלומר שהוא מודה לכל אדם הדרך אשר ילך בה כל ימי חייו. אך באמת שמה האמיתי הוא מלשון חקירה ועיון, כי הוא שם פועל עומד מבניין הקל, כאומדן תורה תורים, תורה תורות, כמשקל תולה תולים, תולה תולות. כי שרש זה תל"ה, ושרש זה תר"ה, והוא מלשון עיון מרגל שהוא מחפש כל סתרי האדון, כמו שבא במרגלים "התרים את הארץ"¹¹⁴ מעניין "לתוד להם מנוחה"¹¹⁵ "תרת' בלבי למשון בייך את בשרי ולבי נוהג בחכמה"¹¹⁶ "ונתתי את לבי לדרוש ולתור

113 עמ' יז.

114 במדבר יד, ו.

115 במדבר י, לג.

116 קהלת ב, ג.

בחכמה".¹¹⁷ ומוזה תבין שנקראת "תורה" מפני שבאמצעותה¹¹⁸ יש בנו השגחה מהשם, להוציא בה שכלינו מן הכח אל הפועל. ולפי זה נאמר שהיא תורה וחוקת ודודשת על ערות הלכות, ומלשנת ומרגלת. ועל כן היא קרויה לשון הקדש ורואה ומגלה עריות וצודפת¹¹⁹ הדעות והאמונות והמעשים. וכבר יקרא גם כן נר ואור ונפש, כלומר נשמה ושכל וזיו וכבוד והוד והדר ותפארת וחכמה ותבונה ודעת ומדע והשכל. ודומיהם ובית יי', ומקדש יי', והיכל¹²⁰ יי', וכיצא בזה ומהם הכל. "נר אלהים נשמת אדם חופש כל חדרי בטן".¹²¹ ודרשו בו רז"ל,¹²² "חופש כל חדרי בטנה של תורה". "באור פני מלך חיים"¹²³ הם חיי הנפש. וכן נאמר "כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר".¹²⁴ וסוד אומרו "מצוה ותורה" כסוד אומרו בתורה¹²⁵ "והתורה והמצוה אשר כתבתי להודותם".¹²⁶

117 קהלת א, יג. השוו לרברי ילקוט שמעוני על משלי טז, סעיף תתקנח:

משלו משל לחבית שהיא מלאה אבנים טובות ומרגליות ואין אדם יורע מה בתובה, בא אחר ופנה וראו הכל מה בתובה, כך היה לבו של שלמה מלא חכמה ולא היו יורעים חכמתו עד ששרתה עליו רוח הקדש וירעו הכל מה חכמתו. ועל שפתיו יוסיף לקח. שהוסיף על רברי תורה ושנאמר ונתתי את לבי לדרוש ולתור בחכמה, מהו, ולתור לעשות תייר לתורה, במא דאת אמר ויתורו את ארץ בנען. לתור להותיר.

והו עיבור של רברי המדרש שיר השירים רבה א, ז, עם שינוי מבריע: "לעשות תייר לתורה" במקום "לעשות תייר לחכמה".

118 על התורה באמצעי ראו אידל (לעיל הערה 10), עמ' 52.

119 רהיינו מטהרת, אך גם עוסקת בגלגולי אותיות.

120 ראו לעיל הערה 107.

121 משלי ב, בז.

122 לא מצאתי מקור רבני לפרשנות זו, אך הפירוש הזה לפסוק בספר משלי חוזר עוד שלוש פעמים בצורה מרויקת בקבלה הנבואית, ובנראה הוא משקף מקור מוקדם. ראו למשל אוצר ערן גנוז א, ב (עמ' 57).

123 משלי טז, טו.

124 משלי ו, כג.

125 שמות בר, יב.

126 ספר חיי הנפש, עמ' קבח-קבט.

אבולעפיה גורס כי המונח "תורה" הוא שם משותף בעל שלוש משמעויות שונות מאוד זו מזו: (א) ספר התורה הקונקרטי, שהוא אובייקט נערץ העשוי מאותיות; (ב) מושג ההוראה, הקשוד ככל הנראה לספר התורה אך לא בהכרח; (ג) החיפוש והבדיקה, משמעות שמתקבלת מגזירת התיבה תורה מהשורש לתור, שהיא משמעות הקשורה פחות לאובייקט מסוים. אבולעפיה מתאמץ מאוד להוכיח אטימולוגיה מוטעית זו כיוון שהיא החשובה ביותר מבחינתו.

חשוב להדגיש את הופעת המונח היחידאי "סתרי הארץ" בהקשר של פעולת המרגלים שבאו לתור את הארץ. סביר להניח כי יש כאן זיקה בין הבנה זו של התורה כחיפוש ובין סתרים. לדעתי מדובר כאן בסידור שעולה מהנמוך לגבוה מבחינת ההערכה שהמקובל מעריך את המושגים. אני רואה בהבחנה זו מקבילה ברורה להבחנה החוזרת אצל אבולעפיה בין שלושה סוגי אדם: (א) ההמוני; (ב) החכמים, או הפילוסופים; (ג) המקובלים (בצורה שהוא הבין את הקבלה), או הנביאים.¹²⁷ הגיוני לומר כי המשמעות השלישית נחשבת בעיני אבולעפיה הגבוהה והמיתית ביותר. הסיבה לכך היא שהיא מניחה את אפשרות החיפוש והבחינה כפעולות שיש להן יתרון על ההוראה ועוסקת בהעברה של מסר מסוים, או סוג של ידע נעלה אך סגור, גם אם הוא מכוון למשכילים. אם המשכילים דוגלים במשמעות ברורה שהיא תוצאה של אלגוריה בעלת אופי פילוסופי, הרי המקובל מעוניין בחידוש מתמיד של משמעויות באמצעות טכניקות פרשניות דכות מאוד, בעיקר על יד צירופי אותיות – אף כי גם אז הפרשנות הפילוסופית קובעת בסופו של דבר את המשמעות של המילים החדשות שנוצרו.¹²⁸ אעיר בעניין זה כי התורה מתוארת כאן במונחים הקרובים מאוד לשכל הפועל במסורות הנא-אריסטוטליות בימי הביניים, דהיינו כמוציאה את שכל האדם מן הכוח אל הפועל.

לפי אחד הרינונים בחיבור זה, "העולם הזה הוא כמצרף באמצעות התורה, שאמיתת מציאותה צרוף האותיות, שסודם בגימטריא שבעים לשונות בצרוף האותיות".¹²⁹ ראיית התורה כקשורה קשר הדוק לצירוף האותיות¹³⁰ מלמדת על

127 אידל (לעיל הערה 10), עמ' 109-112.

128 על סוגיית חידוש המשמעות או מתן הצורות ראו שם, עמ' 105.

129 ספר חיי הנפש, עמ' קכא.

130 ראו בטקסט שהבאתי בהערה 308 להלן.

המעמד המיוחד שהמשחק הפרשני המחדש ממלא בהגותו של אבולעפיה. גם במקומות אחרים אפשר למצוא תפיסות של התורה כרבר שלא נברא, בהיותה זהה לשכל הפועל,¹³¹ ומצר שני היותה ישות נבראת, כיוון שהיא עשויה מאותיות:

כי הזמן נברא, ושמו יתברך לא נברא, כי עמו היה תמיד חקוק,¹³²
ואעפ"י שהתורה נבראת, שהוא האותיות¹³³ וזה לא ימסר סודו כי
אם פה אל פה ולמי שראוי לקבלו, ר"ל "ידא אלקים וסר מרע"¹³⁴
ומשכיל ומבין מדעתו ואוהב את בוראו כפי היכולת האנושי על
אמתתו.¹³⁵

מכאן שאבולעפיה משתמש במונח תורה כמציינ ישות רוחנית, היא השכל הפועל, אך גם צירוף של אותיות ממשיות ונבראות. לפי ספר סתרי תורה, התורה נשפעת מכ"ב אותיות. תפיסה זו מקבילה לשתי הקטגוריות הראשונות של התורה.¹³⁶ קיומו של סוד גדול בהקשר של הדעה האחרת אומר דרשני. ייתכן כי הדבר קשור לתפיסה הרדיקלית המאפיינת את ספר חיי הנפש, כפי שאפשר להיווכח מהרברים שלהלן:

שמה שנקרא סתרי תורה אינו עניין נסתר אבל הוא נגלה, ואע"פ
שאינו נגלה להמון כמו שאינו נגלה לחיים שאינם מדברים, אבל

131 ראו אידל (לעיל הערה 10), עמ' 47-52.

132 הכוונה לשם המפורש.

133 אידל (לעיל הערה 10), עמ' 53-55.

134 איוב א, א.

135 כ"י פירנצה-לאורנצינה II, 48, רף 81א. לזהות מחברו של חיבור זה ראו Moshe Idel, "A Unique Manuscript of An Untitled Treatise of Abraham Abulafia in Biblioteca Laurentiana Medicea," *Kabbalah* 17 (2008), pp. 7-28 Elliot R. Wolfson, "Kenotic Overflow and Temporal Transcendence: Angelic Embodiment and the Alterity of Time in Abraham Abulafia," *Kabbalah* 18 (2008), pp. 133-191. ראו גם להלן בהערה 326.

136 כ"י פריס, הספרייה הלאומית 774, דף 155ב; וכן אידל (לעיל הערה 10), עמ' 52 וההערות שם.

סתרים וסתירה כהריסה

כפי שראינו לעיל, אבולעפיה הדגיש את חשיבות צירופי האותיות כחלק מהקבלה. משמעו של הצירוף הוא בפירוק סדר האותיות בפסוקים ובכניית האותיות בצורות חדשות. באופן כללי כבר ראינו כי לשם הבנת הנסתר מותר להתעלם מהקשריו של הדיון ההולם את הפשט. במקום אחר בספר חיי הנפש הזכיר אבולעפיה הריסת בניין או היכל בקשר לאחת המשמעויות של הפועל סתר. אכן, זוהי משמעות חזקה יותר מהמשמעות של סתירה לוגית בין שני תכנים – פשט ונסתר. המקובל הנבואי הרחיב את הריון בנושא זה באגרת שכתב בשלהי שנות השמונים להוגה דעות ששמו היה אברהם:

ואחד שזכרתי אלה העניינים כולם אשוב לדבר במופתים ובראיות חזקות אשר עלו בידך, על היות דרך גימטריא וכל מה שהוא ממינו עם צידוף האותיות וחילופיהן וחלופי חלופיהן דרך יותר חשובה ויותר מעולה מכל דרכי ההגיון, שאמרו עליו: ¹⁴² "מנעו בניכם מן ההגיון". עם היות שם מי שפירש, לא אמרו "מנעו עצמכם" אלא "מנעו בניכם" מפני פחדם, על היות הבנים שהם התלמידים חלושי הדעת. ¹⁴³ ואפשר שיקשו בו עם כח המושכלות על המקובלות התוריות ויבואו לידי הריסה ¹⁴⁴ "כי בנין נערים סתירה וסתידת זקנים בנין". ¹⁴⁵ וכבר אמרו

142 ככלי, ברכות כח ע"ב.

143 הכוונה לדעתו של ר' יעקב אנטולי. ראו מרדכי בריאר, "מנעו בניכם מן ההגיון", בתוך: יצחק דב גילת ואליעזר שטרן (עורכים), ספר זכרון הרב דוד אוקס (תרס"ח-תשל"ה), רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשל"ח, עמ' 253, 242-261; משה אירל, "לתולדות האיסוד ללמוד קבלה לפני גיל ארבעים", *AJS Review* 5 (1980), עמ' טו-יח.

144 דהיינו בפידה. מונח זה שימש במשמעות בפירה בקרב המקובלים, כגון בעל ספר מערכת האלוהות, חיבור מחוג תלמידיו של הרמב"ן בראשית המאה הי"ד.

145 ראו בבלי, מגילה לא ע"ב; נדרים מ ע"א; אבות רר' נתן, נוסח ב, לא, לג ע"ב; מדרש תנאים (מהדורת הופמן), עמ' 58. ראו גם Gerald Jacob Blidstein, "Nullification of Idolatry in Rabbinic Law," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 41-42 (1973/1974), p. 9, 1-44

הוא נגלה ליחידים לבד ומספיק במה שכוונת השם עליו, שלא כיוון לגלותם כי אם לחושבי שמו והם יראיו הישרים ונביאיו, כמו שהעירו הכתובים עליהם. ככתוב ¹³⁷ "סור יהוה ליראיו ובריתו להודיעם". וכתוב ¹³⁸ "כי לא יעשה אדני אלהים רכר" וגו'. הא לך מבואר שהכוונה האלהית בנתינת תורתו האמיתית לנו היא לגלות סודו לחסידיו ולא לגלותם לבהמות ולשרים ולמזיקים ולקופים ולקפיפים ולעטלפים, אשר לא באו בסוד יי' ולא ראו אור גנוז. שאילו היה כן כל חי משכיל בטבע [...] והוא העולם הזה רומה למצרף הכסף ולכור הזהב, לכשיזוקק בו אדם ויזדכך הזכוכי הראוי לו אחר נסיון ובחינה הוא אשר ראוי לבדו לגלות לו סתרי תורה ולזולתו נמנע. כי מה יועיל אור השמש בחצי היום למי שעניו כהות כעיני העטלף, והוא האור נסתר ונעלם ממנו, ואם הוא מאיר בתכלית תוקף וזהרוריתו. ועל זה נאמר ¹³⁹ "מצרף לכסף וכור לזהב וכוון לבות יהוה". ונאמר ¹⁴⁰ "צרופה אמרתך מאר ועבדך אהבה" ונאמר "אמרת יהוה צרופה מגן הוא לכל החוסים בו". ¹⁴¹

יש לשים לב לנימה האליטיסטית המובהקת המאפיינת את הדברים. אבולעפיה משווה, במובלע לפחות, את ההמון לבהמות או לחיות. לרעתי ספר חיי הנפש הוא הביטוי החריף ביותר לאזוטריקה אליטיסטית, בעלת המגמה המבדלת, הדיסטונקטיבית, ביצירתו של אבולעפיה, ואחר הביטויים החריפים של מגמה זו במיסטיקה היהודית בכלל.

137 תהילים כה, יד.

138 עמוס ג, ז.

139 משלי יז, ג.

140 תהילים קיט, קמ.

141 תהילים יח, לא. במהדורת גרוס, עמ' קכ-קכא, הנוסח שונה מהמצוי בהרבה בתבי יר של חיבור זה והרבר טעון עיון בפני עצמו שאין זה מקומו. על הביטוי, הניסיון והבחינה ראו להלן בהערה 175.

על סתרי תורה בהגותו הקבלית של אברהם אבולעפיה

הראשונים שבמדע, שאין ראוי לטייל בפרדס אלא מי שמילא כריסו מלחם ובשר, ושמן משל לידיעת האסור והמותר וכך הוא באמת שראוי להקדימם. וכשהתחזקו יעלה הלומד מהם אל מה שהוא יותר קרוב מהם אל יריעת מהותם ומהות סבתם, ומשם יסעו ויחננו ויסעו ויחננו עד הגיעם אל התכלית האחרונה המכוונת בכריאת האדם בצלם אלהים וברמותו. והנה אברהם נבדא בצלם אלהים¹⁵² "כי בצלם אלהים עשה את האדם".¹⁵³ ואומר אחר זה ההגיון שחבר בו אריסטוטלס הספרים השמונה שהם המאמרות והמליצה¹⁵⁴ וההיקש והמופת וההטעאה והדרש והניצוח והשיר. אשר כבר עברנו על כולם בעיון, הוא ענין המלאכה. ואינה חכמה כמו שקורין אותה מלאכת ההגיון, ונאמר עליה שערכה אל השכל כערך מלאכת הדקדוק אל הלשון. קל וחומר שדרך ידיעת צירוף האותיות דרך מעולה הימנה, ואמתתה התבארה מפירושי ספר יצירה הנורעים בקבלה, לא זולת זה.¹⁵⁵ ואני למדתי עליו יב' פירושים זה מעולה מזה, קצתם על דרך פילוסופית וקצתם דרך נבואית.¹⁵⁶ וזה היה אחרי למדי מקצת ספדי אריסטו בטבעיות ובאלהיות. כי מן הלימודיות מעט למדתי [...] ואחרי¹⁵⁷ לון מדי מורה הנבוכים פעמים רבות מאד עד שהבנתי ממנו איך

152 אברהם = בצלם אלהים = 248. אין ספק כי אבולעפיה רומז לעצמו בהזכירו את אברהם המקראי. הדמיון בינו ובין האל, הנרמז בתיבה צלם, מתמצה בהיותם ישים שכליים. לתיאורים אחרים של אברהם אבינו העוסקים במילה דאן Wolfson (לעיל הערה 46). עמ' 86-88. וולפסון מרגיש את מדכיות התפיסה הפאלית במבנה ההגות הקבלית של אבולעפיה. דאן לעומת זאת אידל (לעיל הערה 4).

153 בראשית א, כו.

154 הביאור האמצעי של אבן רושד לחיבור זה של אריסטו, בתרגומו העברי של ר' יעקב אנטולי, צוטט באגרת זו. דאן שבע נתיבות התורה (מהדורת ילינק), חלק ראשון, עמ' 16.

155 דהיינו, לא בפירושים על ספר זה שלא על דרך הקבלה. על הפירושים לספר יצירה שאבולעפיה למד ואשר השפיעו עליו במידה רבה דאן גם משה אידל, ר' מנחם דקנאטי המקובל, ירושלים: שוקן, תשנ"ח, כרך א, עמ' 33-37.

156 כנראה הכוונה לפירושו של מורו, ד' ברוך תוגרמי.

157 חזון ללימודיו בפירושי ספר יצירה, שבהם התחיל אחרי שלמד את ספר מורה הנבוכים.

חז"ל¹⁴⁶ "תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין חכמה מתוספת בהן, שנאמר¹⁴⁷ "בישישים חכמה ואורך ימים תבונה". אבל עמי הארצות כל זמן שמזקינין טפשות מתוספת בהן, שנאמר "מסיר שפה לנאמנים וטעם זקנים יקח".¹⁴⁸ ואמר¹⁴⁹ "ורלא מוסיף יסיף ורלא יליף קטלא חייב", ולא אמר מה ילמוד הלומד אלא סתם, שכל למוד מחדר השכל, והבטול מהלמוד נאמר עליו "יום תעזבני ימים אעזבך".¹⁵⁰ ואמנם באמת שהלמוד המסודר הוא הראוי לכל מבקש ההצלחה.¹⁵¹ וכבר אמר הרב ז"ל בסוף הפרקים הארבעה

146 בבלי, שבת קנב ע"א.

147 איוב יב, יב.

148 איוב יב, כ.

149 אבות א, יג.

150 ירושלמי, ברכות סח; ובפירוש רש"י, דברים יא, יג.

151 דאן מקבילה מעניינת לריון זה בספר אור השכל (מהדורת גרוס, ירושלים, תשס"א), עמ' לט"ז. הרבנים נכתבו בראשית שנות השמונים בעיד מסינה:

נאמין תחילה הפשט כפשוטו כשאין מונע שכלי מכאישו, ואחר זה נדרוש עליו מה שסובל על דרך הנסתר. שכל מה שנדרש על דרך הנסתר מורה על חכמה יותר עמוקה ויותר מועלת לאיש המיוחד מהוראת הנגלה. שהנגלה נכתב להועיל לכלל העם שאין להם שקול דעת להבדיל בין האמת והשקר. וזה אינו מועיל לבעל הרעת המבקש ההצלחה המיוחדת בכח הרבדי. שאם מתו אלף בני אדם אחר שנולדו, וחיה כל אחד אלף שנים, וקרה לכל אחד אלף מקרים בזמנו, מהם על דרך גמול ומהם על דרך עונש ומהם בלתי גמול, אבל מקרים גמורים, ומהם בלתי עונש גם כן, ואלה עלו ואלה ירדו. מה תועלת בכל זה הספור ההמוני לזה המיוחד היודע כבר דרכי הנהגת המציאות. ולפיכך מבקש לרברים ההם דרך מועלת לו בם, ועונה אל מה שהוא בו. גם יודע שהמחבר כיון להשלים שתי הקצוות ברבריו במקום שאפשר לעשות כן בזה הנרמז. שהנה יש לנו ערות מורגש מהפיוזור של האומות, ומשנוי הלשונות יש לנו ערות מושכל שהעניין היה כפשוטו. והתועלת הכללי בזה הוא לרעת דרכי העונש והגמול הבאים מהשם בהשגחה על הכלל לפי מעשיהם ולפי רבדיהם ולפי מחשבתם, ששלשתם נכללים פה. ואמנם התועלת הפרטי למיוחד בזה הוא להשיג הנסתר הדמיון אליו בהשגות, אשר שם גמולו ועונשו ושאר הגמול והעונש אצלו פחותים כנגד אלו. שאלו נפשיים ואלו גופניים, ולא כללנו זה העניין בתוך רברינו אלה, אלא לעורר רעות המשכילים אל אמתית הרברים. שזה החיבור לא חובר כי אם לבעלי שכל, שקבלו הקרמות כלליות בקבלה התורית המיוחסת אל השם יתברך בפועל.

יש לשים לב לטענה כי הנגלה איננו מועיל לאיש המיוחד, תפישה דיסיונקטיבית מובהקת.

הנקראים בספר יצירה¹⁶³ "ספר וספר וסיפור" מן הספירות המוזיות הנשמות והזנות אותן עד שנהנין מזיו השכינה ונכתרין בכתר שמחת עולם שנאמר¹⁶⁴ "ושמחת עולם על ראשם".¹⁶⁵

דברי המדרש המצוטט כאן עוסקים במקורם בהריסת בניין פולחני בידי הזקנים כפעולה בונה ובבניין בית כנסת בידי צעירים כפעולה הרסנית. הם מועברים אל היחס לטקסט המקראי. כאן ההריסה היא פעולה פרשנית, סוג של צירוף אותיות שהוא מעין חוכמת היגיון עליונה, העולה על ההיגיון האריסטוטלי.¹⁶⁶ בעוד ההיגיון האריסטוטלי מאפשר גילוי של אמיתות פילוסופיות וטיהור הדמיונות,¹⁶⁷ ההיגיון ה"עליון" מאפשר גילוי אמיתות הקשורות לתורה. המונח פנימי משמעו

163 ספר יצירה א, א.

164 ישעיה נא, יא.

165 אגרת שבע נתיבות התורה (מהדורת ילינק), עמ' 13-15. על מובאה חשובה זו ראו אידל (לעיל הערה 57), עמ' 63-64.

166 לאפשרות שיש זיקה בין תפיסת היגיון מיוחד ובין ההיגיון החדש של בן דורו רמון לולוס ראו Moshe Idel, "Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 51 (1988), pp. 170-174. על גלגול תיאור זה של ההיגיון אצל דרידה ראו Moshe Idel, "Jacques Derrida et les sources kabbalistiques," in: Joseph Cohen et Raphael Zagury-Orly (eds.), *Judéités: Questions pour Jacques Derrida*, Paris: Galilée, 2003, pp. 133-156. יש להוסיף למה שנאמר במאמרים אלה שכבר בחיבורו המוקדם – ספר מפתח הרעיון (מהדורת גרוס, ירושלים, תשס"ב), עמ' כד-כה – הוא כותב:

דרך המופת השכלי ודרך המופת התודי. אמנם ידעתי בלא ספק שלא יובנו המופתים שאביא על זה, כי אם ליורעי ב' דברים מופתיים הנזכרים. כי איך אביא מופת מושכל למי שאינו משכיל, כי אם אביאהו הוא לא יבינהו. ואיך אביא מופת תודי למי שאינו חכם בקבלות התורה, שאם אביאהו הנה הוא לא יקבלהו, ואולי יחשבהו למינות ולזרות. ודע שאם אתה בקי בחכמת ספר יצירה ובסודותיו יובנו לך מהרה דרכי מופת, ואם לא.

אם מניחים כי חוכמת ספר יצירה עוסקת גם בצירופי אותיות, הרי לפנינו עמדה קרובה מאוד לעמדתו המאוחרת יותר שבאגרת שבע נתיבות התורה. ראו עוד את המובאה לקדחת סוף המאמר כאן, מספר אוצר ערן גנוז, עמ' 114.

167 ראו אידל (לעיל הערה 57), עמ' 61-62.

נקשר קצתו בקצתו, כי השבתי פרקיו זה על זה.¹⁵⁸ והמופת על זאת חכמת הצירוף ומלאכתו המחשבת מעולה ממלאכת¹⁵⁹ ההגיון, הוא שהיא חכמת ההגיון הפנימי העליון, וזאת היא לה גוון החיצוני והתחתון במעלה מן התיכון. וכמו שהאישיות והסתומות והסתירות בשני מיניהם, וההפכיות ומה שתחת ההפכיות קצתם מחלקות האמת והשקר בכל החמרים תמיד, קצתם כוזבות יחד וקצתם צודקות יחד וקצתם זאת צודקות וזאת כוזבות. ולהן ארבעה מיני הדורשים שם מחייב כולל, ומחייב חלקי, ושולל חלקי, ולה כ"ג תכניות. ההיקש י"ד מינים שלימים להוליר תולדות אמיתיות והם ענינים נסדרים לחלוק ולישא וליתן בם, ער שיצא מהם מופת מושכל לפי מחשבת האנושית, כן ההקדמות המקובלות מסוררות בתמונות ירועות עד שעם המשא ומתן במחשבת הצירוף¹⁶⁰ שהוא גלגול האותיות החוזר פנים ואחור, מחלקי האמת והשקר הנמצאים בכח הנפש המחשבת בחשבונות תחילה, והמרמה הדמיונות והמציירות הנמצא לנמצא והנעדר לנעדר הנמצא לנעדר והנעדרת לנמצא, ער שאם זכתה הנפש בחזק מחשבתה אחר קבלה דרך השמירה מן ההטעאות הרמיוניות,¹⁶¹ מתעדרנת ומתענגת במה שמוציאה תחת קליפות.¹⁶² והרכור והמספר

158 כפי שהרמב"ם בעצמו מבקש. ראו בספר מורה הנבוכים ב, יד.

159 אבולעפיה מעמיד את המלאכה כנמוכה מהחוכמה, אף כי הוא משתמש במונח מלאכה קודם לכן בקשר לחוכמת הצירוף.

160 השוו גם לביטוי "חוכמת הצירוף" שמופיע לפני כן במובאה זו.

161 כאן ממלאת המחשבה הפילוסופית תפקיד של מסננת הברחית מפני מסקנות שנחשבות לבלתי הגיוניות או דמיוניות. על האופי המטהר של פרשנות המקרא, המעלה את הרובד הדמיוני לשכלי, ראו אירל (לעיל הערה 10), עמ' 85.

162 השוו להלן ליר הערה 171 את תיאור הקבלה באגרת זו. האגרת היא דיון פולמוסי עם אישיות ששמה אברהם, שהייתה לו נטייה חזקה לפילוסופיה ואבולעפיה מנסה להוכיח את עליונות קבלתו הנבואית על חוכמת המחקר.

להוציאה לפועל, שהרי אין מוסדין ממנה כי אם ראשי פרקים ולמי שהוא חכם ומבין מרעתו.¹⁷¹

ברור שהסודות אינם פירושים חד-משמעיים אלא הפעלה של כללים פרשניים או עקרונות, או מה שאבולעפיה מכנה (בעקבות הספרות הרבנית) "ראשי פרקים שהמקובל קיבל", ומובן שהוא (אבולעפיה) משתמש בהם לפי כוחו כדי לחדש משמעויות פרטיות.¹⁷² משום כך הוא משתמש לדעתי בצורת הריבוי הנסתרות. מסתבר כי גם כאן עצם הפעילות השכלית חשובה ולא רק ההגעה של המקובל לשורה של אמיתות מסוימות חד-משמעיות אשר אין בלתן. לא פחות חשובה בהקשר זה היא העובדה שבאמצעות הקבלה מוציא המקובל את שכלו מן הכוח אל הפועל, התפתחות שהיא אידאל מובהק של הפילוסופים. אם נשווה התפתחות זו לדברי ספר הזוהר בנוגע למשל העלמה המפורסם, נוכל לדאות עד כמה נערך מדברי אבולעפיה היסוד האדוטי הבין-אישי בנושא מסוים זה, כיוון שמקור הירע הוא השכל הקוסמי הפועל – המתפקד כזכר ביחס למקובל – בעוד ספר הזוהר מבכר להשתמש בדמות קוסמית בעלת אופי נקבי מובהק. באופן כללי הגוף, צורת איבריו ודרכי תפקודם אינם ממלאים את התפקיד החשוב הכולט בפזיונוגומיה הקבלית, בייחוד בספר הזוהר.¹⁷³ יותר משהוא מעוניין בגוף האדם, אבולעפיה מעוניין בדרכים להיכרל ממנו על ידי הטכניקות שלו, שיש בהן דרכים הקשורים לגוף.

171 שבע נתיבות התורה, עמ' 12. על סוגיית מסירתם של ראשי פרקים ראו, Moshe Idel, "Transmission in Thirteenth Century Kabbalah," in: Ya'akov Elman and Israel Gershoni (eds.), *Transmitting Jewish Traditions, Orality, Textuality, and Cultural Diffusion*, New Haven: Yale University Press, 2000, pp. 138-165.

172 לחידושן של משמעויות בידי הפרשן הקבלי-נבואי ראו אידל (לעיל הערה 10), עמ' 29, 105.

173 ראו את הניתוח והביבליוגרפיה במחקרים האחרונים בנושא: עורך ישראלי, פרשנות הסוד וסוד הפרשנות: מגמות מרשיות והרמנויות ב"סבא דמשפטים" שבוזר, לוס אנג'לס: כרוב, תשס"ה, עמ' 191-266, בייחוד עמ' 225; Elliot R. Wolfson, "Beautiful Maiden without Eyes: Peshat and Sod in Zoharic Hermeneutics," in: Michael Fishbane (ed.), *Midrashic Imagination*, Albany: SUNY Press, 1993, pp. 155-203.

סודי, בעקבות התאוריה הפרשנית המוסלמית של באטין.¹⁶⁸ הצירוף מתואר כמה פעמים במונחים שקשורים לשכל או למחשבה, ויש כאן ניסיון נוסף למה שמצינו לעיל ליצור זיקה בין המסורות בדבר צירופי אותיות של ספר יצירה ובין העיון הפילוסופי. במובאה זו עצם הלימוד חשוב, ולא רק התוכן. נעבור עתה למקרה נוסף של זיקה בין סתרי תורה, צירופי אותיות ופעילות שכלית. בחיבור של אבולעפיה, ששמו אינו ידוע לנו, אנו קוראים:

דע כי לא יתכן לדעת לשום משכיל כלל מכל סתרי התורה אלא אם יודע אמתת מציאות עולם הנבדלים, ד"ל מה שאי אפשר למשיג להשיג משם כלומר שאינם גוף ולא כח בגוף כל הנמצאים שם ולא ישיגם דבר מכל משיגי הגוף וכיוצא בזה. ובידיעת דבר זה מהם בלי ספק שאיפשר לדעת אחר כן סתרי התורה מאדם שהם המודעם אותם מתוך שכל האדם בסוד צירוף האותיות.¹⁶⁹

אין ספק כי ידיעת עולם הנבדלים, דהיינו עולם השכלים הנבדלים, קשורה להכרת השיטה הנאו-אריסטוטלית נוסח הרמב"ם, כתנאי לקבלת הפרטים על צירופי האותיות, ואין ספק כי שתי הידיעות נחוצות לידיעת סתרי התורה.¹⁷⁰ אם התנאי הראשון מניח ידיעות מגובשות מאוד, הרי בצירופי האותיות יש מידה רבה מאוד של חופש. כך הדבר גם בדבריו של אבולעפיה באיגרת שציטטתי ממנה כבר למעלה:

הקבלה מוציאה הנעלם מאותם הענינים מן הכח אל הפועל ומגלה הנסתרות שבם לכל מקובל ומקובל גם כן לפי כחו ולפי קבלתו ולפי השתדלותו והוציא מה שבכח אל מעשה שאע"פ שהקבלה נמסדת לכל משכיל בכלל, אין כל שומעה ומקבלה יכול עליה

168 ראו גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, מגרמנית: יוסף בן שלמה, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ו, עמ' 53. ראו גם לעיל (במובאה שליר הערות 121 ו-122) את השימוש במונח בטן בהקשר לחיפוש המשמעות הנסתרת בתורה.

169 כ"י פירנצה-לאורנצינה שולחן II, 48, דף 81א.

170 ראו גם בהמשך, ליד הערה 197, את המובאה מספר אמרי שפר.

על הגדרת הקבלה אצל אברהם אבולעפיה

כפי שראינו כבר, צירוף האותיות הוא נושא מרכזי בקבלתו של אבולעפיה, וכך הדבר גם אצל תלמידיו.¹⁷⁴ באמצעות הצירוף מפרש המקובל את כתבי הקודש, אך גם מגיע לחוויה נבואית. מבחינת מרכזיותו של נושא זה, קבלתו של אבולעפיה ושל תלמידיו היא זרם ייחודי לעומת קבלת פרובנס – זו שבספר הבהיר – ולעומת קבלת קטלוגיה – זו שפרחה בגירונה וזו שהתפתחה מאוחר יותר אך המשיכה להתקיים הרבה יותר זמן בברצלונה – ולעומת רוב חיבורי הקבלה שנכתבו בקסטיליה עד שלהי המאה הי"ג. ייחודי עוד יותר הוא המיזוג בין צירופי האותיות ובין כמה נושאים רמב"מיים הקשורים לשכל האנושי או לשכלים הנבדלים. מיזוג זה איננו בנמצא באשכנז, והמעט שיש בקרב מקובלי קסטיליה: בשלהי המאה הי"ג הוא ככל הנראה תוצאה של מסורות שאבולעפיה הביא עמו ולימד שם בשליש השני של שנות השבעים. בחיבור שבע נתיבות התורה מעיר המקובל על התפתחותו הפנימית באופן שמשקף גם ידיעות שאנו מכירים ממקור מוקדם יותר:

אני יודע מצד הבחינה והנסיון¹⁷⁵ שכל מה שידעתי מררכי ספרי הנביאים בפשוטם ובפירושם ובמשלי אגדותיהם ומדרשיהם ומה שלמדתי מן התלמוד, וגם היה מעט מה שלמדתי מספרי חכמי הפילוסופים, ומה שידעתי מלמוד המורה, ומה שקבלתי מסתרי השמות הכתובים בפרקי ר' ישמעאל,¹⁷⁶ באותיות דר'

174 ראו משה אירל, "ר' נתן בן סעריה חראר, בעל ספר 'שערי צדק' והשפעתו בארץ ישראל", שלם ז (תשס"ב), עמ' 47-58; אדם אפטרמן, כוונת המבדק למקום המעשה: עיונים בפירוש קבלי לתפילות מהמאה הי"ג, לוס אנג'לס: כרוב, תשס"ד, עמ' 90-98; Idel (לעיל הערה 54), עמ' 352-389; Morlok (לעיל הערה 30), עמ' 36-133.

175 לפנינו גלגול של נוסחה המצויה כמרשמים מגיים רכים, "בחן ומנוסה". ראו כבר באחר החיבורים הראשונים, ספר מפתח הרעיון (מהרורות גרוס, ירושלים, תשס"ב), עמ' כ. שתי תיבות אלה מופיעות גם בספר אוצר עדן גנוז, עמ' 187.

176 ראו גם ברשימה הקצרה יותר של חיבורים קדומים, אשר מהם גורס אבולעפיה כי למד את צירוף האותיות, בספרו אוצר עדן גנוז, עמ' 98.

עקיבה¹⁷⁷ ובס' הרזים¹⁷⁸ ובספר רוזאל¹⁷⁹ ובספר משמרות העלינונות והתחתונים, ובספר הבהיר¹⁸⁰ ובס' יצירה עצמו,¹⁸¹ כל זה לא הביאני דבר ממנו לידי השגת השכל הפועל עד שאוכל להתפאר ולהתהלל בנבואה שהתהללתי בה¹⁸² לקיים מה שנאמר "כי בזאת יתהלל המתהלל [השכל וידוע אותין] וגו'". עד שהתקבלתי לקבל ההשגה בפעל ושמתי נפשי בכפי עליה לפי הדרך¹⁸³ המקובלת בידיעת השם¹⁸⁴ לבר.¹⁸⁵

177 השוו גם לרשימה אחרת המופיעה בספר אוצר עדן גנוז, עמ' 332, שנדונה במאמרי, "כין מאניה של שמות לקבלת השמות: ביקורתו של ר' אברהם אבולעפיה", מחניים 14 (תשס"ג), עמ' 79-96, בייחור עמ' 84-85. על חיבור זה ראו אליאן קטר, אותיות דרכי עקיבא נוסח ב: מהדורה מבוארת על-פי כתב-יד בית המדרש לרבנים, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ח; ובמאמרו של יוסף דן, "אותיות דר' עקיבא ותפיסת הלשון החרשה", דעת 55 (תשס"ה), עמ' 5-30.

178 לזיקה בין חיבור כשם זה ובין צירוף אותיות כבר באמצע המאה הי"ג, במקור לא אשכנזי חשוב שהיה כנראה ידוע לאבולעפיה, ראו Nicolas Sed, "Le Sefer ha-Razim et la methode de 'Combination de Lettres'", REJ 130 (1971), pp. 295-304.

179 זהו המקום היחיד בספרות העברית ששני החיבורים נזכרים יחד. כנראה מרובר כאן כשני ספרים שונים. הכחנה זו ראויה לעיון בפני עצמו.

180 חיבור זה נזכר כמה פעמים אצל אבולעפיה מתוך בחירת החומר העוסק בשמות האל. ראו את דבריי במבוא למהדורתו של דניאל אברמס לספר הבהיר, לוס אנג'לס: כרוב, תשנ"ד, עמ' ר-ו.

181 הכוונה שאפילו ספר יצירה לא הועיל לו.

182 השוו גם לנאמר באגרתו האחרת, וזאת ליהודה, שנדפסה בידי אהרן ילינק, גנזי חכמת הקבלה (לייפציג, תרי"ג), עמ' 18.

183 המונח דרך מופיע אצל אבולעפיה במקרים רבים במשמעות של התנהגות מסוימת, לפעמים טכניקה, כדי להשיג חוויה מסוימת. שימוש זה מופיע כבר אצל הרמב"ם. ראו להלן ליר הערה 349.

184 על תפיסה זו אצל הרמב"ם ראו במאמרו של מנחם לורברבוים – "Maimonides's Theology of the Name" (כהכנה).

185 אגרת שבע נתיבות התורה, עמ' 21.

על סתרי תורה בהגותו הקבלית של אברהם אבולעפיה

מובאה זו ראוייה לניתוח מפורט בשל חשיבותה. היא מלמדת כי ההתגלות הנבואית הראשונה של אבולעפיה היא תוצאה של קבלת מסורת על שם האל. כיוון שההתגלות הזאת התרחשה בשנת 1279, הגיוני להסיק כי היא התרחשה בשלב השני של לימודיו את המסורות הקשורות לספר יצירה ולחומרים על שמות האל. מבחינת עצם המיזוג בין מסורות אלה ייתכן מאוד שאבולעפיה לא היה הראשון שעשה כן, כפי שאנו יכולים להיווכח מפירוש ספר יצירה של ר' ברוך תוגרמי, מקובל שאבולעפיה רואה בו את אחד ממודיו.¹⁹⁰ לדעת אבולעפיה, רמז לשימוש בשיטת צירוף האותיות לצורך פירוש מילים מסוימות במקרא נמצא כבר בספר מורה נבוכים עצמו (ב, מג). אם מקבלים את ניתוחו של המקובל לדברי המורה, הרי הסינתזה המפורטת שהוא מציע איננה זרה לגמרי לדעתו של הרמב"ם עצמו כפי שאבולעפיה הבין אותה.¹⁹¹ אולם גם אם אין הוא הראשון, אין ספק שאבולעפיה היה החשוב מכל אלה ששילבו את שני סוגי הידע הדתי – הפילוסופיה הרמב"מית בצד ההגות האשכנזית העוסקת בצירופי אותיות ושמות האל – וברור שהוא גם תרם להפצתה של סינתזה זו יותר מכל מחבר אחר.¹⁹² היחשפותו למורים ולכתבים אשכנזים שעסקו בפרשנות לשונית העצימה את הרושם של אבולעפיה כי הרמב"ם הסתיר סוד חשוב: הצורך להשתמש בחילופי סדר האותיות של המילה חובלים ל-בוהלים כדי לפענח דיונים מסוימים במקרא, אף כאלה הקשורים במדרכה. ודוק: אינני גורס כי הרמב"ם אכן השתמש בצירופי אותיות, אלא כי דיון מסוים ספר מורה הנבוכים יכול היה להתפרש, ואכן כך זה התפרש אצל אבולעפיה, כרומז לפרקטיקה זו.

אשר לסדר הלימוד: מעדותו של המקובל עצמו ברור כי הוא למד קודם את ספר מורה הנבוכים ורק כשבע או שמונה שנים מאוחר יותר פגש את המסורות האשכנזיות מחוג משפחת קלונימוס, בחוג אנשי סוד בעיר ברצלונה, ואחר כך מסורות אשכנזיות אחרות הקשורות לד' נחמיה בן שלמה הנביא, בסוף שנות השבעים בהיותו באיטליה, ורק אז הוא שילב אותן במסגרת הסינתזה הרמב"מית.

190 דא אוצר עדן גנוז א, א, עמ' 33.

191 ראו "Abulafia's Secrets of the Guide" (לעיל הערה 19), עמ' 300-304; וכן שבע נתיבות התורה, עמ' 20; אוצר עדן גנוז, עמ' 54.

192 השני בחשיבותו הוא ר' יוסף ג'קטילה בחיבוריו הקבליים המוקדמים, בייחוד בספר גינת אגוז.

לפנינו תיאור של התפתחות רוחנית המקבילה לנאמר בדיון האוטוביוגרפי החשוב הנמצא בספר אוצר עדן גנוז.¹⁸⁶ בשני המקרים אבולעפיה מתאר התפתחות מההבנה הקונקרטית של הפשט אל מציאת פירושים המתרחקים ממנו יותר ויותר. ההרגשה הברורה כאן היא על עליונותם של אלה המכירים את השם המפורש וגם על אלה המכירים רק את שמות האל. לענייננו חשובה העדות שהוא למד את ספרי הסוד לאחור לימודי הפילוסופיה. רשימה זו כוללת חיבורים קדם-אשכנזיים, אך גם את ספר הבהיר, שנכתב בימי הביניים. אולם מה שבולט בעדות בעניין ספרים אלה הוא צמצום המסורות שבהם לשמות האל, שאבולעפיה גורס כי הוא קיבל אותם – כנראה בעל פה. להשערה בדבר קבלתן של מסורות אלה יש לצרף השערה נוספת בדבר המקור האשכנזי של המסורות הללו. כפי שטענתי במקור אחר, היו מורים אשכנזים שהעבירו מסורות סוד על ביטוי השם המפורש מהאזור האשכנזי לברצלונה, ולדעתי אחר כך לקסטיליה, בדורו של אברהם אבולעפיה ובדור שאחריו.¹⁸⁷ מתיאור השלב האחרון בהתפתחותו נראה כי גם בנוגע לשם המפורש אפשר להניח כי הייתה נמצא מסורת, כפי שמסתבר מהביטוי "הדרך המקובלת". המעבר ממסורות של שמות למסורות של השם ביחיד הוא מעבר מעניין. אם מניחים שאבולעפיה – במידה מסוימת בעקבות אמירה של הרמב"ם בשם מקורות מוקדמים – חשב שאפשר להפוך את הטקסט המקראי לשורה של שמות האל, הרי ייתכן שלפנינו פירמדה, או משולש, שבקדקורם השם המפורש, ואחריו שמות האל ואחריהם כל המילים במקרא שעשויות להפוך לשמות.¹⁸⁸ תפיסה זו מופיעה בצורה מפורשת ביותר אצל תלמידו של אבולעפיה, ר' יוסף ג'קטילה בספרו שערי אורה, וייתכן כי לפנינו השפעת תורתו של אבולעפיה ופיתוחה.¹⁸⁹

186 ג, י, עמ' 368. השוו גם שם א, א, עמ' 33-34: "יריעת השם באמת אי אפשר לרעתה לא מספר יצירה לבדו, אפי' [...] עם יריעת כל פירושי הנזכרים. ולא ממורה נבוכים לבדו ואפי' עם יריעת כל פירושי, עד שתחברנה שתי היריעות של שני הספרים האלה יחד".

187 Moshe Idel, "Ashkenazi Esotericism and Kabbalah in Barcelona," *Hispania Judaica* 5 (2007), pp. 74-86, 98-100.

188 ראו Idel (לעיל הערה 54), עמ' 361-360.

189 דא כבר בספר גנת אגוז (ירושלים, תשל"ט), עמ' ל. על השם המפורש כיסוד השפה ראו Gershom Scholem, "The Name of God and the Linguistic of the Kabbala," *Diogenes* 79 (1972), pp. 59-80; *ibid.* 80 (1972), pp. 164-194.

על סתרי תורה בהגותו הקבלית של אברהם אבולעפיה

כך פעולת האלגוריה – בעלת הצביון העיוני המובהק – נחוצה אף בשלב האחרון של הפעילות הפרשנית, כאשר הטקסט המקראי התמוסס לידי אותיות בודדות בשל פעילות הפרשן ונוצרו כבר צירופי האותיות החדשים. הפירוש בעל האופי הרמב"מי משול אצל אבולעפיה למתן צורה לחומר האותיות.

כי צירוף האותיות הוא הרבר הראשון שהמקובל מלמד למקובל אחר¹⁹⁷ מכיוון שהוא בעל¹⁹⁸ מרות טובות, ירא שמים, שונא כצע, אוהב האמת, דורף שלום צנוע, נריב לב, שפל רוח, נזהר מעבירה, שומר מצוה, חכם מבין, משכיל, אוהב הלמוד, זריז, משתדל לרעת התורה לשמה, שמח בשמעו דבר חכמה מפי כל אדם, מתחבר אל החכמים, אוהב הספרים ומכבדם, אוהב את אוהביהם ומכבד את יורדיהם, דעתו תמיד עם החכמים, ואפילו בעת העלמם ממנו חושק לרעת את השם בשם¹⁹⁹, לא מצר הגמול שיהיה לו ממנו ולא מפני פחד ענשו אם לא ירענו אלא מפני שנתאמת לו סור המציאות כהויה ובהפסד²⁰⁰ ונגלה לו סתר מתן תורה²⁰¹ וידע "כי עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר"²⁰² והכיר כי האמת ואפילו אם היא כנגד מחשבתו היא ראויה שתאמן מצד היותה אמת. ובקש אחר כל אלו המדות הטובות ורומיהן להיותו

197 דא גס אמדי שפר (מהדורת גרוס, ירושלים, תשנ"ט), עמ' 164. ההנחה היא שמי שמקבל את המסורות על צירופי האותיות הוא כבר מקובל, כלומר מי שכבר הכיר את ענייני הספידות.

198 אבולעפיה מתאר את התנאים למסירת הקבלה בפירוט גם בחיבורו חיי העולם הבא.
199 דהיינו, לחוות את המפגש עם האל באמצעות שמו. על ביטוי דומה ראו עוד להלן בהערה 211.

200 סביר להניח שהכוונה לידע בעל אופי פילוסופי. מבחינה זו יש באן מקבילה לתפיסה שדאינו לעיל בדבר הצורך לדעת את עולם השכלים הנבדלים לפי החיבור ללא שם, לפני קבלת צירופי האותיות. "סור" או "סודות המציאות" הוא מונח החוזר הרבה בכתבי אבולעפיה, והוא מבטא את השפעת הרמב"ם.

201 על סור ההתגלות בסיני כפרדיגמה לאפשרות של התגלות כהויה דא בהמשך, במובאה שצינוה בהערה 245.

202 משלי ג, ית. על פסוק זה ראו במובאה שתובא להלן, ליד הערה 234.

האשכנזית המוקדמת יותר.¹⁹³ לעומת זאת אפשר להגריר את הזרם המרכזי של הקבלה בדורו של אבולעפיה, וגם אחריו, כמיוזג המגמה התאוסופית – דהיינו עיצוב מערכות מסועפות של כוחות אלוהיים – עם תפיסת המצוות כמשפיעות על מערכת הכוחות האלוהית. לפנינו שתי סינתזות קבליות המבוססות על מקורות הגותיים נברלים, שהניבו גם תמונות עולם שונות מאוד זו מזו. כעת אביא ריונים נוספים המתארים את הסינתזה המיוחדת האופיינית לקבלתו של אבולעפיה. בספר חיי הנפש הוא כותב בנוסח המזכיר כמה מדיוני לעיל:

הנה הודעתך אלו הר' אותיות שהם אהו"¹⁹⁴ מהם הוא שם העצם. אך הם בעצמם ארבעתם שיהיו שם, לא נכתב שם זה כלל. אמנם נמסר בקבלה ונודע שהשם שהוא מהם, הוא השם המיוחד המפורש בכל מקום והוא השרש לבדו היותו מיוחד, הוא מפני היותו מורה יחור שלם אמתי שאין שלמות אחריו. ואם אתה בקי בצרוף האותיות ובגיטריות ונוטריון, אשר רוב סתרי תורה תלויים בהם, כמו שהם תלויים על שתוף השמות ועל המשלים¹⁹⁵ שגם הם ממנים, ידעתי שתשיג כוונתי ותבין כל דברי, ואם לאו לאו. כי לא יתכן שירע אדם את השם כאמת במופתים תוריים בלערם.¹⁹⁶

אבולעפיה מתנה את הבנת סודותיו בהיכרות המתלמד עם הטכניקות הלשוניות ממקור אשכנזי ואחר כך מציין את ררכיו של הרמב"ם: שיתוף שמות ומשלים. רק שתייהן יחד מאפשרות את הבנת הקבלה. אפשר לשער כי הפרשנות הפילוסופית היא הנותנת משמעות לתיבות שנוצרות באמצעות צירופי האותיות, ומשום

193 Moshe Idel, "From Italy to Ashkenaz and Back: On the Circulation of Jewish Mystical Traditions," *Kabbalah* 14 (2006), pp. 47–94

194 זהו השם הנעלם לפי דעתו של אבולעפיה.

195 על תפקידו של המשל אצל הרמב"ם ראו יאיר להדברכים, "כאלו החכמים והידועים נמשכים אחר הענין הזה ברצון האלהי: על תפיסת המשל ב'מורה הנבוכים', "תריץ עא (חש"ב), עמ' 87–132.

196 חיי הנפש (מהדורת גרוס), עמ' סט. שם זה ממלא תפקיד חשוב גם בשני ספריו האחרים של אבולעפיה, אור השכל ואמדי שפר.

נאמר כאן במפורש, ברור על סמך דיונים אחרים כי אבולעפיה סובר שטכניקת צירופי האותיות היא הדרך הקלה ביותר להשיג ידע וחוויות רתיות נשגבות.²⁰⁹ בשל תכונתה זו של הקבלה שלו ראה אבולעפיה בשיטתו נושא שיש לגלותו ברבים, לפחות לפי דברים שכתב מראשית שנות השמונים של המאה ה"ג. כך, למשל, הוא כותב במובאה חשובה ביותר המלמדת על תודעת השוני הגמור בין מגמתו שלו ובין מגמתם של המקובלים אחרים, כנראה בעקבות השלבים הראשונים של הפולמוס שלו עם הרשב"א:

ועם היותי יודע שיש מן המקובלים רבים שלא נשלמו וחשבו שנשלמו בהיותם בלתי מגלים דבר סת"ר לא אחוש אני למחשבתם ואפילו בגנותם אותי על הגלוי.²¹⁰ כי דעתי בזה רחוקה מרעתם או הפכית. ועל כן אחר שגיליתי לך כי סור אמ"ש עם אש"ם²¹¹ הוא מעש"ה מרכב"ה המורה על הרכב"ת הכ"ל, כמו ש"ם בש"ם זה בזה.²¹²

209 Moshe Idel, "Defining Kabbalah: The Kabbalah of the Divine Names," in: Robert A. Herrera (ed.), *Mystics of the Book: Themes, Topics, and Typology*, New York: Peter Lang, 1993, pp. 112-113, 97-122

210 ייתכן כי לפנינו רמז להתחלת הפולמוס בין אבולעפיה והרשב"א. ראו אידל (לעיל הערה 55). אם נכונה השערה זו הרי שראשיתו של הפולמוס בין שני המקובלים הייתה כבר בשנת 1285, כאשר אבולעפיה התחיל לכתוב חיבור זה. במקומות אחרים בספר זה לא מצאתי עקבות של הפולמוס, שכנראה התחיל בטונים נמוכים.

211 אמש אשם = מעשה מרכבה = הרכבת הכל = שם בשם = 682. ראו גם לעיל הערה 29 ולהלן הערה 322. ראו גם Wolfson (לעיל הערה 46), עמ' 168-169, הערה 202, שאסף את מראי המקומות שבהם דנתי בסוגיה זו ואף הרחיב את הדיון באחר הפירושים שהצעת ליחס שבין התפיסה הפילוסופית של מעשה מרכבה ובין זו של חסידי אשכנז. ראו להלן הערה 238.

212 אוצר ערך גנוז א, ג (מהרורת גרוס, ירושלים, תש"ס, עמ' 110). השוו עוד שם א, ב (עמ' 51):

ועל כן יש לי צורך גדול והכרח הנעה חשקית לכתוב פה אמתת הדבר הזה מבלי פחד עונש. ולהודיעך זה הסוד המופלג כולו מפורש ומבואר עד שלא תהיה אתה והדומים לך ריקים מיריעת זה הסוד המופלא, אשר הוא יתר שהכל תלוי בו ואע"פ שכבר ידעתי שיקרו לי ולספרי זה דברים מגלוי, לא אמנע בעבורם לומר מה שהורונו בו מן השמים, ומה שקבלנו ממבחר נביאנו וחכמינו הוא משה רע"ה, אשר קבל מפי השם פה אל פה.

מכלל אותם השלמים שהוציאו שכלם מן הכח אל הפעל,²⁰³ וחתר לדעת באיזה דרך ישיג זה, אם על פי רוב למוד מקרא או משנה או התלמוד או החכמה או הקבלה. ושאל על זו שאלה למקובל שעבר על כולן ואמר לו רבו בזה: "דע כי כל הלימוד שקדם לקבלה היה כוזב להגיע אל הקבלה, כי היא ראשית כל החכמות ואחריתן". ואם יקבל התלמיד זה הדבר מרבו או ראוי להתחיל ללמוד הקבלה²⁰⁴ למסור לו דברים כלליים כגון הספירות הנזכרות²⁰⁵ בעבור המדות,²⁰⁶ ואחר כך יורנו דרך צירוף האותיות.²⁰⁷

יש ללמוד ממובאה חשובה זו כי לפי דעתו של אבולעפיה אפשר להוציא את השכל מן הכוח אל הפועל לא רק באמצעות לימוד הקבלה אלא גם בכל לימוד בעל אופי דתי: מקרא, תלמוד או אף פילוסופיה. ועם זאת יש עדיפות ללימוד הקבלה. מכאן שעצם הפעילות השכלית חשובה כשלעצמה, ולא רק בהקשר המסוים של חשיפת סתרי התורה. לפי המובאה, לקבלה יש בכל זאת יתרון על פני כל סוגי הלימוד האחרים, וההנחה היא שיש שלבים בהוראתה: תחילה מסירה של נושאים הנוגעים לספירות ואחר כך מסירת פרטים על צירוף האותיות. כאן משתקפת הבחנה בין הקבלה הספירית, שנחשבת כללית, ובין זו הנבואית, שנחשבת, במובלע, פרטית. הבחנה זו – ללא העניין הכללי והפרטי – באה לידי ביטוי ברור יותר באיגרת שנכתבה קודם לכן ב"וזאת ליהודה".²⁰⁸ גם אם הרבר לא

203 הגדרת השלמות כהוצאת השכל אל הפועל חשובה ביותר להבנת אופי קבלתו של אבולעפיה.

204 נראה כאילו אבולעפיה מניח כאן אפשרות לדלג על סוגים אחרים של לימוד ולהתחיל בכל זאת ללמוד קבלה.

205 ברפים לפני המובאה יש תיאור תפיסת סוגי הספירות של אבולעפיה. בדרך כלל אבולעפיה דואה בספירות מספרים, כפי שעשה זאת הראב"ע. ראו גם אוצר ערך גנוז א, א, עמ' 21.

206 אני מניח שהכוונה למירת התנהגות טובה שיש לאדם המאפשרות למסור לו את הכללים.

207 ספר אמרי שפר (מהרורת גרוס), עמ' 150-151.

208 להבחנה עקרונית זו ראו בהרחבה אידל (לעיל הערה 57), עמ' 47-49. על ההבחנה בין קבלה כללית לפרטית, המובלעת כאן, ארחיב במקום אחר על סמך חומר אבולעפיאני נוסף.

מכאן שלפנינו ביקורת על המגמה האוטוריטית המובהקת, המאפיינת את קבלת הרמב"ן וממשיכי דרכו.²¹³ נפנה עתה לדוגמה אחרת של תיאור הקבלה במונחים דומים לאלו שראינו לעיל, מתוך חשיפה של מה שאבולעפיה קרא "סתרי תורה":

וגם ראוי למשכיל לשמור לעצמו [לשמור עצמו] במסירת הקבלה האלוהית שימסרם מעט מעט²¹⁴ כדי שלא יתבלבל השומע בהם. כי סתרי עריות וסתרי²¹⁵ בראשית וסתרי מרכבה שהם חכמת האלוהות,²¹⁶ הם ענינים עליונים מאוד [...] ואמנם סתרי עריות הם עניינים תוריים, והפילוסופים לא השיגום כלל באשר הם, וגם לא קראום בשם זה. אבל התורה האמיתית, המשלמת כל

213 ראו אידל (לעיל הערה 38), עמ' 550-555; Moshe Idel, "We Have No Kabbalistic Tradition on This," in: Isadore Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge: Harvard University Press, 1983, pp. 51-73. גם את דעתו של הרשב"א בתשובתו המפורסמת תקמ"ח, שם הוא מזכיר את המסורת שהוא קיבל מ"חבמי האמת" שקיבלו מהנביאים בעבר הרחוק. יש לציין כי אבולעפיה לא דק נטה לגלות את הסודות בצורה הנוגדת את הפרקטיקה שבחוג הרמב"ן, אלא העמיד את האפשרות של קיומם של כמה צינורות להשגת ידע שהוא מחשיב בקבלה, ובכלל זה התגלות מישות אל-אנושית כשכל הפועל, שוב בשונה מהוראת הרמב"ן. ראו לעיל הערה 52. תפקידו המכריע של השכל הפועל אצל אבולעפיה ובספר גינת אגוז של ג'יקטילה ברור לגמרי.

214 הצורך במסירה אטית בא לידי ביטוי גם בחיבור אחר שנכתב באותה שנה והוא ספר סתרי תורה, ב"י פריס, הספרייה הלאומית 774, רף 118א, בהקשר של הדיון במשה רבנו.

215 שני הביטויים המרכיבים את המונח "סתד" עם "בראשית" ו"מרכבה" הם נרדדים ביותר בספרות הקבלה. נשאלת השאלה אם הייתה לאבולעפיה הבנה אחת של מעשה בראשית ומרכבה והבנה אחרת של סתדיהם. תוספת המונח "סתד" הוא חלק מתהליך הארקניזציה המקיפה, שמתבלטת בשלהי המאה ה"ג. כוונתי לתהליך שהתגבר במהלך מאה זו של הטענת הטקסטים הקנוניים מן העבר בסודות. בלטינית: *arcanā*.

216 בכתבי יד מסוימים הנוסח באן הוא "אלוהים". אני מניח שתיאור זה חל רק על מעשה מרכבה.

חסר, הודיעתנו דבר זה. ואעפ"י שגם הם רברים כוללים ראשית ומרכבה, הנה נודע לנו סורם בפרט בתורה, מסוד אדם וחווה²¹⁷ שהם בכל ארם כרמיון החומר והצורה, שהם ראשית והתחלה²¹⁸ לכל מעשה בראשית. וכן ארם הראשון כרמיון²¹⁹ הצורה, וחווה אשתו הברואה מצלעו כרמיון החומר, שהוא אמר עליה²²⁰ "עצם מעצמי ובשר מבשרי לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת", ולא אמר כי ממני לקחה זאת [...] וסתרי עריות הם ביאת נחש על חווה, שהוא הנואף והוא המטיל בה זוהמא. וישראל²²¹ שעמדו לפני הד סיני פסקה זוהמתן, גויים שלא עמדו על הד סיני לא פסקה זוהמתן. וזהו העניין הגרול הנכבד אינו צריך פירוש כי הוא מכואר למשכילים, כי התורה היא סיבת חיי העולם הבא כאומרנו בכדכה האחרונה²²² "וחיי עולם נטע בתוכנו" וגם מזה יתבאר סוד²²³ "ויטע השם אלהים גן בעדן מקדם", וגם סוד עץ החיים ועץ הדעת הנטועים בגן. והתורה האמיתית היא סיבת הפסקת זוהמת הנחש ממנו ממש. והנה נאמר במדרש²²⁴ "כיון

217 זוהי פרשנות פילוסופית לעריות, שמתעלמת מההיבטים ההלכתיים של נושא זה.
218 יש להבין דברים אלו על העריות כמציינים נושא שמקרים, ואף בולל, את שני הסודות האחרים. מצד אחר ברור כי המושגים חומר וצורה הם התחלת הפיזיקה לפי אריסטו והרמב"ם. לפי תפיסה זו, במקרה שלנו התורה מלמדת, בפי שנאמר בטקסט במפורש, מעין מבוא לפיזיקה, שהיא עצמה מזוהה במעשה בראשית. אני מסיק מכאן שהעריות הן נושא ראשוני בלבד ונחות בסולם ההתפתחות המוביל בסופו של דבר למעשה מרכבה.

219 מונח זה, המופיע גם קודם לכן, מקביל למונח אנלוגיה. ראו Mottolese (לעיל הערה 11), עמ' 328-329; Morlock (לעיל הערה 30), עמ' 2, 253-254, 291-295. ראו עוד בהמשך את הביטוי "רמיון מילה", במובאה מספר אחר של אבולעפיה, אצל אידל (לעיל הערה 4), עמ' 174, הערה 598.

220 בראשית ב, כג.

221 בבלי, שבת קמ"א, יבמות ק"ב, ע"ב, עבודה זרה כ"ב, ילקוט שמעוני, בראשית ג, רמז כח, בראשית לא, רמז קל.

222 של ברכות התורה.

223 בראשית ב, ה.

224 בראשית דבה יז, ו, עמ' 157.

על סתרי תורה בהגותו הקבלית של אברהם אבולעפיה

על התורה²³⁴ "עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאשר" בגימ' ישראל²³⁵ שאין אומה מחזקת בתורה כמונו, וסוד ישראל שכל הפועל והוא בגימ' רואה ואינו נראה, אבל מאשר בגימ' המצות.²³⁶

לפנינו שילוב של אלגוריה של סיפור גן העדן המקראי, המשתמשת במונחים ודעיונות הלכותיים מהרמב"ם²³⁷ יחד עם גימטריות רבות. הנושא המרכזי הוא בירורם של סתרי התורה. במדכזה של מובאה זו עומדות הזיקות שבין התורה ובין נושאים דבים אחרים: מצר אחד היא קשורה לשכל הפועל ומצד שני לכ"ב אותיות. לדעתי קשרים אלה הם שני ממדים נבדלים של התורה: הממד המופשט והמדמד הקונקרטי.

לא פחות חשוב הוא הממד הגאולתי, הקשור למושג התורה כפי שאבולעפיה מבין אותו: התורה היא עץ חיים, היא חיי העולם הבא, והיא מוציאה את שכל האדם מן הכוח אל הפועל. מכאן שהכותרות של שלושת הפירושים של אבולעפיה ל"סודות הנסתרים בספר מורה הנבוכים – ספר הגאולה, ספר חיי הנפש וספר סתרי תורה – מבטאים בצורה מסוימת מושגים חופפים: ידיעת הסודות היא מאורע אסכולוגי ברובד האישי, כיוון שהיא מבטיחה את חיי הנפש – כלומר, מעשה השכל – הנצחיים של מי שמגיע להבנת סתרי התורה. למדות הטענה (שאבולעפיה חוזר עליה פעמים רבות) שהפילוסופיה נמוכה בהרבה מהקבלה, למעשה המשמעות של חיי הדת ושל הקבלה מתנסחת במונחים פילוסופיים מובהקים, כגון חומר, צורה, הכוח השכלי, השכל הפועל וחוכמת האלוהות. אפשר גם לנסח את הפעילות המתוארת כאן ניסוח אחר: הזיקות שבין המילים שנוצרות

שנבראת אשה נברא שט"ן עמה" ונאמר עוד שס"א²²⁵ אשר הוא השט"ן, הוא הרוכב על הנחש, והוא המשיא²²⁶ את האשה, ושיעורו כשיעור גלם²²⁷ שהוא גמל נושא משא כבד, והוא דבר מפתה הכח השכלי האנושי טרם צאתו לפועל²²⁸ ומונעו מהשגת האמת, עד שיהיה האדם נמשך אחרי ההבל [...] אמנם המשכיל האמתי, אשר הוא האדם באמת²²⁹, לא יתפתה אחרי דעת האשה המופתה מהנחש, הנושך והורג בסם המות שבפיהו. אבל ימשיך תמיד אחרי מצות השם ית' ב"ה המשפיע עליו השכל, ויאכל מה שמחיהו ולא יאכל מה שימיתהו, ויכיר עץ החיים הנטוע בתוך הגן הנטועה בעדן על פי ה' אלהים, מקדם. והנה עץ החיים²³⁰ הוא חיי העצם²³¹ הקדמון, והם חיי מעלה ומטה, וסודו²³² כח דן העולם, והמשל ידוע. אבל גימ' שלו אותיות הקדש²³³ וכן נאמר

- 225 סמאל. ראו פרקי דר' אליעזר, פרק יג; הרמב"ם, מורה הנבוכים ב, ל.
226 יש להניח כי אבולעפיה משתמש במשחק מילים בדבר תיאורי הנחש: משיא-משא-נושא.
227 אבולעפיה משתמש בתמורה של אותיות התיבה "גמל" שבמדרש כרי לרמוז לחומר שהוא "הגולם". ראו אידל (לעיל הערה 79), עמ' 45, הערה 23.
228 שם, עמ' 45, הערה 24.
229 תפיסה זו היא חלק מהגישה האליטיסטית של אבולעפיה, והיא מלמדת על סולם הערכים שלו הרואה בהשכלה – ולא בקיום המצוות – את השלמות העליונה.
230 עץ החיים = חיי העצם = 233.
231 הקדמון = 205 = העצם = חיי מעלה ומטה = דן העולם. על תיאור האל או רצונו כ"קדמון" בספר חיי העולם הבא ראו גם Moshe Idel, "The Time of the End": Apocalypticism and Its Spiritualization in Abraham Abulafia's Eschatology," in: Albert I. Baumgarten (ed.), *Apocalyptic Time*, Leiden: Brill, 2000, pp. 155-186, בייחור עמ' 180, הערה 116.
232 דהיינו, הערך הגימטרי של האותיות. מכאן שאבולעפיה – כמו מקובלים בני דורו – משתמש במונח "סוד" כדי לציין זיקות שהם עצמם חירשו, ביוצרם צירופי מילים חדשים.
233 אותיות הקדש = 1232 = 232 + 1 = 233. וראו גם בספר חיי העולם הבא, עמ' 99. על הקשר בין עץ החיים לאותיות הקדש ראו גם במובאה מהחיבור ללא שם מאת אבולעפיה שצוטט לעיל (על יר הערה 202).

- 234 משלי ג, יח. ראו גם לעיל הערה 202.
235 ישראל = שכל הפועל = רואה ואינו נראה = מאשר = מצות = 541. יש לציין כי הגימטריה ישראל = מאשר נמצאת באגרת שבע נתיבות התורה, עמ' 2, בשם ספר רזיאל. אבולעפיה הוסיף את הרובד הפילוסופי בצרפו את הביטוי "שכל הפועל".
236 ספר חיי העולם הבא, עמ' 51-54. על משמעם של חלקים ממובאה זו ראו עוד אירל (לעיל הערה 79), עמ' 44-45; הנ"ל (לעיל הערה 10), עמ' 51, 118-119; Wolfson (לעיל הערה 46), עמ' 226-227.
237 ראו את ניתוח דברי הרמב"ם בנושא אצל שרה קליין ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית, ירושלים: ראובן מס, תשמ"ז. הרמב"ם הוא בלי ספק מקור מרכזי לרבים מפרטי האלגוריה האבולעפיית בנושא זה.

על סתרי תורה בהגותו הקבלית של אברהם אבולעפיה

זוהמה; ישראל שעמרו על הר סיני – פסקה זוהמתן, גויים שלא עמדו על הר סיני – לא פסקה זוהמתן".

ללמדנו כי הרמב"ם כבר הסתייג במפורש מפשט דברי חז"ל בנושא והציע לחפש מעין חוכמה הטמונה במה שהוא כינה "משל". גם כוונתו של אבולעפיה היא לאלגוריוזציה מסוימת, והוא מפרש את דברי חז"ל בצורה המוסרת את הרובד הנסתר שבהם: המשכילים מכל הזמנים, שהם ישראל האמיתי, זוכים להתגלות; התגלות זו מפסיקה את השפעת הגופניות. לפי פירוש זה, היהודים בהווה אינם בהכרח ישראל וגם אינם שונים מאומות העולם מבחינה זו. ואכן בביקורת שהוא מפנה כלפי מגיקונים יהודים, שעוסקים בנוסחי הקמעות שלהם בצירופי אותיות, הוא כותב:

עוד כתוב בו, ודע כי בעת שתקשור הקלף של צבי שכתבת עליו השמות על יד שמאלך במקום תפילין ויבא הקשר כנגד לבך,²⁴⁰ מיד באותה שעה ירתע לב האשה המושבעת ויתנועע ממקומו. והיא תתבהל מאד ותצייר פניך ותראה אותך בעיניה כאילו אתה מלאך האלהים לפי דמותך, ותחשוק בך ולא תשקוט ולא תנוח עד מצאה אותך בפרהסיא. ואפילו בפני הכל תחשקך ומיכאן ואילך היא תבקש ממך בפיה שתמלא בה תאותך. וכמוהם כל המשוגע השומע כדברים האלה ממית עצמו על זו ההשגה הפחותה. ויקרה לפעמים מקרה שיזדווגו שניהם אחר זה המעשה ויחשוב זה המכשף שכשופו הועיל ופעל ועשה. ומאלה תמצא אלפים ורבבות מהבלי השבעות ולחשים וכיוצא בם.²⁴¹ ונעזרו בזה במקצת עניינים שנמצאו כתובים במקצת דברי רבותינו ז"ל שיש להם עניינים פלאים תחתיהם והם חשובים כפשוטם.²⁴² וכן כתבו

באמצעות הגימטריה, כמו התיבות שמופיעות מצירופי אותיות, מקבלות את משמעותן בעזרת המושגים הפילוסופיים. שילוב זה חוזר כמה פעמים גם בסוגיה מרכזית אחרת בהגותו של אבולעפיה – הגדרותיו המרובות לנבואה, שבהן הוא משלב את המינוח הפילוסופי של אל-פאראבי והרמב"ם עם הדגשת חשיבותה של השפה העברית.²³⁸

אתיחס עתה לטענתו של אבולעפיה שרברי חז"ל בעניין הפסקת זוהמתם של ישראל אינם צריכים פירוש: "וזהו העניין הגדול הנכבד אינו צריך פירוש כי הוא מבואר למשכילים". אין ספק שיש להתייחס ברצינות לטענה זו, וכדי להבין את כוונת דבריו יש לנסות לדייק בהבנת הדרך שבה הוא הבין את מאמר חז"ל.²³⁹ כמובן עצם הבאת הדברים אין משמעה שהוא הבינם כפשוטם, כפי שהוא אכן מרמז. למעשה ברור כי בניגוד לתפיסה ההיסטורית של חז"ל – העוסקת ביהודים בעבד בלי כל קשר להתפתחותם השכלית – אבולעפיה מתכוון כאן (בהשפעת הרמז המעניין של הרמב"ם בספר מורה הנבוכים ב, ל) ש –

המאמרים גם כן הנפלאים, אשר פשוטיהם בתכלית הריחוק, וכשיבחנו פרקי זה המאמר הבנה טובה – תפלא מחכמת זה המשל והסכימו למציאות, הוא – אמרם, "משבא נחש על חוה, הטיל בה

238 על נושא זה ראו בהרחבה משה אירל, כתבי ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו, עמ' 86-128. אציין כי בהגותו של אבולעפיה אין להפריד הפרדה חדה מדי בין ההבנה הפילוסופית של מעשה המרכבה ובין ההבנה של חסידי אשכנז. הטכניקה המבוססת על צירופי אותיות ושמות מאפשרת הגעה למצב של פירור הטקסט או של התורעה הרגילה, ואז מתחיל תהליך של מתן צורה או משמעות – שהיא בדרך כלל פילוסופית – לטקסט המפורש. השוו Wolfson (לעיל הערה 46), עמ' 169, הערה 202. ראו גם לעיל הערה 211.

239 לכן אין להבין את דברי חז"ל שאבולעפיה מצטט כאילו הוא מתכוון לפשוטם, כפי שעשה זאת אליוט וולפסון Elliot R. Wolfson, *Venturing Beyond, Law and Morality in Kabbalistic Mysticism*, New York: Oxford University Press, 2006, p. 65, note 203, בלי להורק לרברי אבולעפיה האחרים על הפסקת זוהמה. וולפסון יצר ורשם שאבולעפיה אכן התכוון לתאר את ישראל ואת אומות העולם כעבר, וכך נוצרה תמונה לא נכונה מבחינות רבות. לעמרתו של אבולעפיה בנוגע לייחסו ליהודים ולגויים ראו עור להלן, בהערה 249.

240 השוו לרברי אבולעפיה על התפילין כקמעות להלן, במובאה ליד הערה 290.

241 על תפוצתן הרבה של השבעות וקמעים בזמנו של אבולעפיה ראו גם במאמרי, "בין מאגיה של שמות לקבלת השמות" (לעיל הערה 177).

242 שלא כמו הרמב"ם, אבולעפיה מניח כי אפשר לפרש בצורה אלגורית לא רק את דברי חז"ל אלא גם את החיבורים המגיים היהודיים כך שילמדו על אמיתות מסוימות.

כך ראוי ללמד לכל מי שירצה לעמוד על דברי תורה בזו הדרך בעצמה, ר"ל שיורוהו תחלה דרכי המשלים²⁴⁶ הכוללים המוסר בפשוטם עם תקון המדות (כלומר, תיקון דרכי ההתנהגות) כולן וכוללין חכמות שיש צורך ליריעתם תחלה כצרך הקדים המוסר לחכמה. שכן אמר שם²⁴⁷ "ראשית חכמה יראת יי" "עקב ענוה יראת יי"²⁴⁸ והם חכמות מורות הנהגת החמר השפל בעולם, והממשלה שראוי למשול עליו, כמו שנאמר במעשה בראשית על ענין האשה הזונה שפתה אותה הנחש ובא עליה והטיל בה זוהמא. וישדאל שעמדו על הר סיני לא פסקה זוהמתן. וכדי לתת דרך להפסקת הזוהמא נכתבו הספרים כולם. ובא קהלת בדברים טבעיים מבוארים, ואין הצלחה על הדרך הטבעית בלבד. אבל ההצלחה היא במה שאחד הטבע, בסוד השיר וכלומר, ספר שיר השירים. עתה אגלה לך זה הסוד המופלא הנעלם מעיני רוב חכמי דודינו זה וכמעט אומר מעיני כולם, עם חזק הראותו ותיקר מעלתו ועוצם תענוג ידיעתו ליודעיו ואומץ מעדן השגתו לחוקריו. והוא שהכה המדרמה הוא הכלי להשגת הנבואה וכל השגותיו דמיוניות ומשלים וחידות. והוא כח אחד נמצא לדוב בעלי חיים ולכל חי בעל לב ומציאותו באדם כמציאות הנבואה במדא או במים והוא ציור דמיי. וכשמו כן הנו דמיון מדמה, וסודו דימון והוא שר ושטן.²⁴⁹

לשנא"ה האנש"ל, כדי להבהיל הלבבות ולהודיע למקבלים מהם שהם סודות ולא ידעם זולתם. וכן בתוך הדברים יכתבו דבורים רבים מצורפים כדי שיבהל השומע ויצטרך למלמד להודיעו זה הדבור, כגון צלע של אתון יכתבוהו עלץ של נותא, וכדומה לזה אין חקר. והכל ימשיכוהו כפי מה שיעלה במחם המוזרים על פי הנחש שהטיל בם זוהמא ולא עמדו על הר סיני, ועל כן לא פסקה זוהמתן מהם. ולפיכך כל הרוצה שתפסק זוהמתו ממנו יעמוד על הר סיני²⁴³ הסנירי הסיני הר סיני,²⁴⁴ המשים רסן בפי כח התאוה, וינצל.²⁴⁵

הכתובת שכלפיה אבולעפיה מטיח את הטענה שהזוהמה לא פסקה אינה הגויים מהעבר הרחוק או אלה שבהווה, אלא דווקא אותם היהודים הסמוכים לזמנו, הגורסים שיש בידיהם סודות הקשורים למגיה ואשר הם העלו אותם על הכתב. הוא מכונן, כפי הנראה, לכתבי יד שהגיעו אליו מאזור אשכנז. ממובאה זו, כמו זו שנראה להלן, אפשר לנחש בדרגה גדולה מאוד של סבירות למה הכוונה ברמיזותיו במובאה שבספר חיי העולם הבא: אין כוונתו שדברי חז"ל הם בעלי משמעות כפשוטם, ומשום כך ההבחנה הברורה בין יהודים לגויים שבמקור הרבני איננה מחייבת אותו כלל. ללמדנו כי בלא ניסיון לפענח את הכוונה הסודית שאבולעפיה רומז אליה בהקשר של מאמר חז"ל, ומתוך הנחה שהוא קיבל את המשמעות הפשוטה של דברי חז"ל, אנו עלולים לטעות טעות חמורה בהבנת הגותו. המונח "הר סיני" מתפרש בסיום המובאה פירוש מטפורי – "כמשים רסן בפי כח התאוה", וזהו משפט שאיננו דווקא עניין של מאורע בעבר. ואכן, במקום אחר באותו חיבור, במהלך דיון מרתק ביותר, חוזר אבולעפיה לדברי חז"ל על הזוהמה וכותב:

243 מסתבר כי חוויית הר סיני איננה עניין של העבר בלבד אלא היא אפשרית בהווה. הר סיני = 335 = הסנירי = הסיני = הר סיני רסן מתהווה מכמה מעיצורי הר סיני.

244 ייתכן כי צירופים אלה מרמזים שאפשר להגיע להר סיני על ידי צירופי אותיות.

245 אוצר עדן נחוץ ג, ז, עמ' 332. על ביקורת אבולעפיה על המגיקונים היהודים ראו אידל (לעיל הערה 177).

246 דהיינו, ספר משלי המתואר כאן כספר מוסר, המקדים את ספר קהלת וספר שיר השירים.

247 תהילים קיא, י.

248 משלי כב, ד.

249 מסתבר כי ספר משלי מתואר לא רק כעוסק בעניינים מדומים אלא גם בנושאים דמיוניים. אצל אבולעפיה דמיוני ורמוני הם אותו הרבר. משום כך אין להבין את דבריו על הנוצרים שהם "שריים" כפשוטם, כאילו אבולעפיה האמין בשרים. כוונתו היא שהנוצרים מאמינים בעניינים דמיוניים. כמו ספר משלי, גם הם עוסקים רק ברובד מסוים של אמונות בעלות אופי דמיוני, ומשום כך רמוני. השוו לעומת זאת לפרשנות שונה לגמדי מזו שהצעת כאן, אצל Wolfson (לעיל הערה 239), עמ' 62-63, שהסיק מסקנות, לדעתו מופרכות, בשל הבנתו השטחית את הריון של אבולעפיה שהוא מביא שם. מעניין לציין כי מי שקורא בצורה כל כך פשטנית ושטחית את רברי אבולעפיה,

על סתרי תורה בהגותו הקבלית של אברהם אבולעפיה

אשר כולו חשק [...] והנה משלי רבריו מדיניים, וקהלת דבריו

טבעיים, ושיר השידים רבריו חשקיים.²⁵⁶

לפנינו פירוש לפרשת גן ערן הרומה למרי למה שמצינו במובאה מספר חיי העולם הבא, אך בנוי על שורה ארוכה של אנלוגיות. גם כאן אין מדובר בטומאה הריטואלית הקשורה ליחסי מין בין הנחש לחווה אלא בגופניות. משום כך הדרך שאבולעפיה מביא את הציטוט, שהוא היפוך גמור של כוונתם של רברי חז"ל ומקרה מרהים של הריסת הפשט כרי לבנות את הנסתר, מלמדים כי הוא לא רואה בהסרת הזוהמה חלק מהמאורע המיתי שיוחס אצל חז"ל למעמד המיוחד של הר סיני, אלא נושא שטעון טיפול מתמיד גם בהווה, ומשום כך הוא מזכיר אחר כך את הספרים העוסקים בהפסקת הזוהמה. שלוש המגילות שנזכרו במובאה זו מתפרשות כעוסקות בשלושת נושאי הסוד: ספר משלי מקביל לסתרי עריות (או בהישמרות מפני יחסי מין עם זונה), בעוד שספר קוהלת עוסק, לרעת אבולעפיה, בחוכמת הטבע, ואילו שיר השירים במעשה המרכבה – מה שאחר הטבע.²⁵⁷ מסתבר כי לרעת המקובל ספר שיר השירים עוסק אמנם במטפיזיקה, או במעשה מרכבה, אבל גם בתפיסה של חשק. ואמנם, פירוש הרואה בספר זה תיאור של החיבור בין השכל האנושי (המתואר ככלה) לבין השכל הפועל (המתואר כחתן) מצוי במפורש בספר אחר של מקובל זה.²⁵⁸ קריאה זו של משמעות שלושת הספרים המיוחסים במסורת לשלמה המלך מלמדת כי המבנה של שלושת הסודות הנזכרים במסכת חגיגה הוא נושא מרכזי למרי בהגותו של אבולעפיה, שראה בהם מעין רפוס המארגן את סדר כתיבתם של שלושת הספרים ואת מהותם המושגית ואשר מתוארים כמפתחות להבנת התורה. ורוק: פירוש הכיטוי בספר יצירה "בשם אחר" כאילו הוא עוסק בכוח השכלי מלמד, כמו במקומות אחרים, כי היסודות הלשוניים נתפרשו בידי אבולעפיה בצורה פילוסופית.

256 ספר אוצר ערן גנוז א, ג (עמ' 120-121).

257 ראו בדיון שבכיוון זה מקרים את המובאה האחרונה, שם, עמ' 119-120. לזיקה שבין החשק ובין סתרי תורה ראו בשיר המסיים את ספר סתרי תורה, עמ' קצט: "סתרי תורה הם החיים – הנולדים מחשק רם".

258 הכוונה לספר גן נעול. ראו אירל (לעיל הערה 13), עמ' 138-139.

ואמנם הוא מדיון²⁵⁰ כלומר אמצעי. וכל תחבולותיו כולם מדיניות והוא איש מדינים, וכעס עניינו, ונכרא מהרם החיוני, ועליו נבנה כל ספר משלי, והכח הרברי הוא הצורה הטבעית האנושית שבה נבדל האדם משאר בעלי חיים. וזה הכח הוא כולו דבור מוטבע באדם בשבעים לשונות בצירוף כ"ב אותיות, והוא כח מצוי בכל דבור בכח ויוצא בצירוף מן הכח אל הפעל עת אחר עת. וזהו מה שרמזו בספר יצירה באמרו²⁵¹ "נמצא כל הרבור וכל היצור יוצא מהם ונמצא כל היצור יוצא בשם אחר". וכבר אמר לפני זה "כ"ב אותיות יסוד ג' אמות וז' כפולות וי"ב פשוטות" שסימנם²⁵² "במה אקדם יהוה אכף לאלהי מרום" ואמר עור²⁵³ "כ"ב אותיות חקקו חצבן שקלן המירן צרפן וצר בהם נפש כל יצור וכל העתיד לצור". ואמר בסוף הצירוף "צופה וממיד עושה את כל היצור ואת כל הרבור שם אחר".²⁵⁴ הנה גלה שהרבור מורה על כח הרברי,²⁵⁵ והיצור מורה על כח המדמה, ו"השם האחר" שבו הכל מורה על הכח השכלי, וזה הכח השכלי השלישי מעולה מחבריו השנים, והוא תכלית הכוונה. ואם כן קהלת מורה על כח הרברי כמו שהורה משלי על כח הממשל המדמה, ושיר השירים מורה הכח השכלי

מצליח גם להאשים אחרים בהיעדר תחכים (שם, עמ' 69, הערה 218)! חבל שקריאה פזיזה מעין זו גם בונה הכללות גורפות על יחסו של אבולעפיה ליהודים ולגויים. ואולי עור ימצא כוח להוכיח את צרפת קריאותיו בנושאים אלה או לפחות לתקן את המעוות. ראו גם לעיל הערה 239.

250 "מדיון" משמעו ביוגית אמצעי. מדיון = רמיון = רימון = 110. ראו גם אירל (לעיל הערה 10), עמ' 67.

251 ספר יצירה, ב, ג.

252 מיכה ו, ו.

253 ספר יצירה, ב, ג.

254 שם.

255 על ההבחנה בין הכוח הרברי וזה השכלי, שהם בדרך כלל כוחות זהים בימי הביניים, ראו אירל (לעיל הערה 238), עמ' 74. אבל בספר אוצר ערן גנוז, עמ' 122, הוא מזכיר את השכל הרברי.

נשאלת השאלה אם הדיון שבו אבולעפיה מנסח מחדש את דברי חז"ל ומציע להם משמעות שונה לגמרי מזו שבמקור הרבני הוא עניין חריג ביצירתו, או אם הייתה למקובל זה עמדה עקרונית יותר כלפי הנושא שמאפשרת לנו להבין את גישתו הכללית יותר.

נפנה כעת להקרמה הארוכה שכתב אבולעפיה לפירושו על התורה:

כי החכם בראותו שהפשט אין דעתו סובלתו יעיין בפנימיותו וכבר הוא יודע שכל דבור ודבור אפשר להוציאו מפשוטו.²⁵⁹ ואע"פ שיהיה המדבר פתי שלא כוון בו אלא לפשוטו, כי מה הפרש בין החכם והסכל אם לא הדבר כן כי החכם דעתו כוללת עצמו וכוללת עוד דעות כל הפתאים שבעולם וכוללת גם כן דעות קצת החכמים והם אותם שחכמתם למטה מחכמתו. גם כשימצא חכם גדול ממנו הנה תהיה דעת זה הנזכר נכללת תחת דעת זה השני אשר התחכם יותר מזה הראשון. וכל שכן אם כן שראוי להוציא דברי חכם או רבני נביא מפשוטם אם אין הדעת סובלתם. והנה אמרו חכמינו במדרש "משבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא, ישראל שעמרו על הר סיני פסקה זוהמתו, גוים שלא עמרו על הר סיני לא פסקה זוהמתו". ואיך יקרא חכם שום אדם בעולם ממי שיחשוב שזה הענין הוא כפשוטו, ושהנחש הנזכר בתורה בא על חוה. והנה התורה לא זכרה אותו.²⁶⁰

שלא כמו גישתו של אליזט וולפסון אל אבולעפיה כהוגה רעות היפר-נומי, רהיינו כמי שהפליג בחשיבות קיום המצוות, ואפשר לומר כי אפילו בניגור קוטבי לגישה

זו, אבולעפיה ממליץ, פעם נוספת, להוציא את דברי הטקסט המפורש נביא או חכם, מפשוטו ומהקשרו. זוהי למעשה פעולה מתחייבת מהחשיבה המקפת יותר – "הכוללת" בלשונו של אבולעפיה – של הפרשן המאוחר, שמסוגל לחדש משמעות על דרך הנסתר לטקסט שאין חכם יכול לקבל את פשט הדברים שבו. זוהי מעין קריאה נדיבה, אם נשתמש במונח עכשווי, שאולי איננה עושה צדק עם כוונת המחבר, אך לעומת זאת מסוגלת להציל את תקפותו של הטקסט הסמכותי בעיני המשכילים. הנסתר הוא לרעת המקובל השכבה המאפשרת להתחבר לכל טקסט, יהיו פשוטו ומסרו אשר יהיו.

האם החשיב אבולעפיה את חיבוריו הקבליים, שיש בהם טכניקות שבאמצעותן אפשר להגיע להתגלות, כמווונים להסיר את הזוהמה? האם השגת ההתגלות מותנית בפעולה שאבולעפיה החשיבה כהסרה מעין זו? דומני כי התשובה היא חיובית, גם אם טרם מצאתי אמירה מפורשת מעין זו. בחיבורו אור השכל מתאר אבולעפיה את סור הקשר וההיתר. זה האחרון עיקרו התרת הנפש או השכל מכבלי החומר.²⁶¹ זאת ועוד אחרת: כפי שדאינו לעיל, יש אפשרות לעמוד בהר סיני גם כיום. לאמירה קצרה זו יש מקבילה ברורה יותר בספר חיי הנפש. הדיון הרביעי בדבר הפסקת הזוהמה הוא אולי המעניין והמפורש ביותר, והוא חוזר על הרבה מהיסודות שבמובאה מספר חיי העולם הבא. עיון בו עשוי להבהיר את עמדתו של אבולעפיה לאמיתה:

ואם יבוא נחש על חוה²⁶² שהיא אשת זונה והיא אשת אדם השנית לא הראשונה²⁶³ כי שם הראשונה לילית ושם השנית יומית, הנה הוא יטיל בה ארס זוהמא²⁶⁴ באכלה מעץ הדעת טוב ורע, ותאכיל

261 ראו אידל (לעיל הערה 13), עמ' 118-119.

262 בבלי, שבת קמו ע"א.

263 "ויקם קין אל הכל אחיו וגו' יהודה בר אמי אמר על חוה הראשונה היו מרינין אמר דבי איבו חוה הראשונה חורה לעפרה". בראשית דבה בב, ז: "ויקח אחת מצלעותיו: ר' יהושע אמר, חוה הראשונה היתה, ולקחה ממנו, והיא נזקי דברייתא. הה"ד "ויקח אחת מצלעותיו", זו היא הראשונה שנלקח ממנו, על שהיא רוח מזקת. "ויסגור בשר תחתנה" שהקים אחרת במקומה" (מדרש הנעלם, פרשת בראשית, מאמר נעשה אדם).

264 בבלי, שבת קמו ע"א.

259 בניגור לתפיסה הרווחת הגורסת כי אין המקרא יוצא מרי פשוטו. אבולעפיה נזקק לפתגם זה כמה פעמים, בייחוד בתיאורו את דרך הפשט. דאו למשל שבע נתיבות התורה, עמ' 2; ספר סתרי תורה א, ב, עמ' בר; אוצר עדן גנוז א, ב, עמ' 84. הופעת האמירה הנוגדת את דברי חז"ל במקרה זה וגם במקרה של הריון בהפסקת הזוהמה מלמדת על תפיסה עצמאית שאבולעפיה אימץ. לכן יש להתחשב באפשרות זו הרבה יותר משנעשה הרבר ער עתה.

260 ההקרמה הכללית לפירושו לתורה, מפתחות התורה (מהרורת גרוס, ירושלים, תשס"א), עמ' מד-מה.

אולם האלגוריה של ההיסטוריה הקרושה, שמעבירה את כובר המשקל של היריון מהמאורע הזמני למאורע האל-זמני, מהייחודי והחד-פעמי הקונקרטי למצב רוחני או התפתחות כללית אצל אדם, מעלה את השאלה בדבר יחסו של המקובל הנבואי אל הריטואל היהודי או אל המצוות. האם גם כאשר עסקין במצוות יש להניח את מרכזיות ההבנה של האלגוריות, הנמצאות כביכול במילים המציניות את המצוות?²⁶⁸ בהקשר של דיוננו כאן, מעשה בראשית ומעשה מדכבה נערים בהגותו של אבולעפיה את הממד הריטואלי, הנמצא לעתים אצל המקובלים בעלי המגמה התאוסופית-תאורגית. ברם לא כן הרבד בנושא השלישי – העריות (או סתרי העריות) – נושא בעל ממד ריטואלי מובהק בסוגי ההגות המקראית-דבנית. ובכן, מהו יחסו של אבולעפיה לנושא זה בהקשר הכללי יותר של יחסו למצוות בכלל?

מגמה שכבר שצינתי קודם היא הפקעת הייחודיות של האיסור לגלות עריות מהמקרים המסוימים והמועטים הנידונים במקרא ובספרות הרבנית לכדי טענה שיחסי המין בכלל, וכשלעצמם, הם סוג של פעילות נחותה מאור.²⁶⁹ עמדה זו משקפת את הגישה הרמב"מית הבסיסית.²⁷⁰ כמו הרמב"ם גם אבולעפיה סובר כי צמצום היקפם של יחסי המין משרת את ההתפתחות השכלית, שהיא העומדת במרכז עולמו הדתי. בהמשך למגמה זו הוא מפרש במובאה לעיל מספר חיי הנפש את גילוי העריות כחלק מהמגמה לשמר את המין ומנגיד את גילוי העריות למעשה מדכבה, שמטרתו הטיפול ביחיד המשכיל ובהישארות שכלו, כשתי מגמות נבדלות. בהשפעת רעותיו של הראב"ע גורס גם אבולעפיה

268 לא כאן המקום לעסוק בהרחבה בנושא המרתק של תפיסות המצוות אצל אבולעפיה. ניסיון מסוים נעשה בידי וולפסון (Wolfson) ולעיל הערה 46, בעמ' 186-228), אך הנושא טעון ליבון רחב מחדש, על סמך חומר נוסף שלא נדון אצלו וגם בהמשך להשגות על הכנתו את אבולעפיה שהועלו כמאמר זה ובמקומות אחרים. ראו למשל את השימוש במונח "תפילתו תמירית נצחית" כתכלית התורה, המופיע בספר סתרי תורה, כ"י פריס, הספרייה הלאומית, 774, דף 125ב.

269 ראו אידל (לעיל הערה 13), עמ' 159-161.

270 ראו Moshe Idel, "Sitre 'Arayot in Maimonides' Thought," in: Shlomo Pines and Yirmiyahu Yovel (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter, Dordrecht: M. Nijhoff, May 1986, pp. 84-86, 79-91.

את האדם בעלה בעטיו של נחש, וימותו שניהם. ואם יעמוד אדם על הר סיני הפסק הזהומא של נחש ממנו²⁶⁵ ואם ישכנו לא ימיתנו, כי לקח מעץ החיים ואכל ממנו. ודע כי שם צלם הוא מופלא בהמשלה, וכן שם דמות²⁶⁶ וזה כי ההשגות האנושיות שלש והם הרגש ודמיון ושכל.²⁶⁷

אבולעפיה מתאר את עמירת האדם בהר סיני כיחיד בהווה ולא כעם שזכה להתגלות קולקטיבית בעבר. אדם זה גם נחשב למי שהיה בגן עדן ואכל מעץ החיים. כל זה מלמד כי בשביל אבולעפיה, המקובל הנבואי, היו דברי חז"ל כחומר גלם ביד היוצר בעל הנטייה האלגורית, והוא בנה ממנו באמצעות ההגות הרמב"מית תפיסות אלגוריות אל-זמניות, שבהן האדם היחיד (ולאו דווקא העם) הוא שעומד במרכז העלילה. האם מקרה הוא שהחיבור הנפוץ ביותר של אבולעפיה נקרא בשם "חיי העולם הבא", ושהוא עוסק בהשגתם של חיים אלה כשהאדם עדיין בעולם הזה? לדעתי הרקדוק הפנימי של המחשב האבולעפיאני שונה מהמחשב של המקובלים התאוסופים-תאורגים – בגלל עמדתו המיוחדת בנוגע למקום ולזמן, החופפת במידה מסוימת את שוליות העמדה כלפי הגויים בעלת האופי הגזעי המיוחד.

אלגוריה של מילים או של מעשים?

כפי שראינו לעיל, כתביו של אבולעפיה מתאפיינים במגמה חריפה של אלגוריה, המפרשת גם את המונחים המקראיים וגם את התיבות החדשות שנוצרו מצירופי אותיות. אולם כל עוד מרוכר ברמויות ומאורעות מקראיים, דעתו איננה חדשנית כל כך, גם אם לעתים היא קיצונית יותר בהשוואה לגישות הפילוסופיות בנות רורו.

265 שם.

266 צלם ודמות מסמנים את השכל ואת הרמיון (כהתאמה), כפי שאבולעפיה מסביר כמה פעמים בחיבוריו.

267 חיי הנפש (מהרורת גרוס), עמ' ח. יש כמובאה זו כמה מקרים של חרוז פנימי. הרשה על שמה של לילית היא ניסיון להקטין את הממד המיתי הקשור לשם זה כמדרשים.

כי הנצחיות של אישים לא משכילים היא תוצאה של היותם חלק מהמין האנושי וכי היא גופנית וכללית, בעוד המשכיל זוכה בנצחיות שכלית ופרטית.²⁷¹ הבחנה זו חשובה ביותר כיוון שהיא חלק מהראייה הכוללת של אבולעפיה, המתארת את גילוי העדיות יחד עם מעשה בראשית מצד אחד ואת מעשה מרכבה מצד שני כניגוד בין הגופני או המיני לבין הרוחני או הפרטי. מכאן שגילוי העדיות יוצר גופים, ואילו גילוי הנסתר יוצר נפשות או שכלים.²⁷² כאמור, שני הגילויים הללו הפוכים, ולמעשה קשורים לסוגים שונים של אישים – המון לעומת משכיל.

במסגרת ראייה דיכוטומית זו מתבטלת במידה רבה הייחודיות הריטואלית של איטורי העדיות בהגות היהודית המסורתית, ומבחינה זו אבולעפיה נמצא באופן עקרוני במסגרת המושגית של המחנה הרמב"מי הרואה באיסור העדיות חלק מהמגמה של צמצום יחסי המין, מגמה שזכתה לביקורת חריפה מצדם של כמה מקובלים, כגון הרמב"ן.²⁷³ אולם, שלא כדעת הרמב"ם, אין אבולעפיה מתייחס להיבטים ההלכתיים של הסוגיה – דהיינו ההנחה שהאיסור חל רק במקרה של הנשים המסוימות מאוד הנמצאות בקרבתו המידית של הגבר – אלא הוא דואה בנחיתות של הפעילות המינית בכלל את הטעם לסתרי העדיות. מבחינה זו יש לפנינו עמדה קיצונית למדי ביחס לכל ההוגים בגי' זמנו בנושא זה.

נחזור לניגוד שבין שני סוגי הגילויים: גילוי עדיות וגילוי סודות. ניגוד זה חוזר לדעתי בצורה חריפה מאוד גם בעניין אחר:

ולפיכך צריך שתשתדל להכיר מה שבא בענין סוד ברית מילה וסוד ברית לשון שהם שני עניינים. ברית מילה תורה על היצור שהיה לפי תולדתו ערל, וצריך למול על כל פנים. וכן ברית לשון

רמז להיותו ערל וצריך למול גם כן, לפיכך היה שתי בריתות אלו כולל אברהם ומשה. האב המוליד הגוף הוא אברהם מהאב"ר, והרב המוליד הרבור הוא משה והוא הש"ם. על כן היה אברהם אבינו ומשה רבינו ושניהם עמודי העולמים, וכן האבר מביאנו לעולם הזה, והלשון מביאנו לחיי העולם הבא.

יש להבין את הדיון כיצירת הייררכיה ברודה בין שתי הדמויות המקראיות מצד אחד ובין שני סוגי הבריתות מצד אחר. מסתבר כי בשיטתו של אבולעפיה יש יתרון מובהק למושגים הקשורים ללשון על פני אלה שעניינם המילה. זו האחרונה, כמו יחסי המין, מבטיחה דק את העולם הזה, ומשום כך – גורם המקובל – אותיות אברהם עולות לתצורה מהאבר לעומת שמו של משה, שעיצודיו הם זהים להשם. יש לשים לב לאופי הלשוני המובהק של הפירוש, כך שהמשמעות נגזרת מהתבוננות באותיות המהוות את שמותיהם של שניים מאבות האומה. באיזו מידה הסיפור המקראי על אודות אישים אלה קובע את משמעות ההבחנה שנדונה במובאה יותר מהקוטביות שבספר יצירה מצד אחד ורשת השמות מצד אחר? שאלה מעניינת. לדעתי המשמעות הבסיסית של ההבחנה בין אב לבין רב נוצרת לא כל כך מהתבוננות בתפקידי האישים, אלא מההנגדה בין הגופני לרוחני, שאיננה בנמצא לא במקרא ולא בספר יצירה אלא דווקא בספר מורה הנבוכים, ששאל אותה מההגות היוונית. הנגדה זו השפיעה על ההבחנה בין ברית מעור לברית לשון, בין היצור לדיבור, בין אב לרב, בין אברהם למשה, בין העולם הזה לעולם הבא. זוהי דוגמה מובהקת של בניית הייררכיה בין שורה של זוגות יחד עם בניית אנלוגיות מרובות. אין לבודד נושא אחד מהזוג בלי להביא לדיון את הנושא השני.

נפנה עתה לעוד הנגדה הממשיכה את קו המחשבה הזה. בדיון מרתק (שטרם זכה לתשומת הלב של המחקר) כותב אבולעפיה:

ודע כי אני לא אשא פנים לאומתי ואומר האמת. והיא, שכל מי שמתפאר היום שהוא יהודי מזרע יהודה, כלומר מהמודים באמת ואומרים די לנו בדיעת השם מכל טובות העולם הזה, שעל זה נקראו יהודים כלומר יהו דים ר"ל דים שיקראו בשם

271 ראו הלברטל (לעיל הערה 2), עמ' 32-33.

272 על הנגדה דומה בהגותו של אבולעפיה, הנוגעת ליצירת הגולם מול יצירה רוחנית, ראו אידל (לעיל הערה 84), עמ' 107-115.

273 ראו פירושו על ויקרא יח, ו; וכן חיים חנוך, הרמב"ן כחוקר וכמקובל: הגותו התורנית מתוך פרשנותו למצוות, ירושלים: תורה לעם, תשל"ח, עמ' 389-391; ר' בחיי בן אשר, על אתר.

כך על פי ההלכה – ולגורס כי המצטרפים ליהדות עשויים לעלות עליהם. כאן מדגיש אבולעפיה את הצורך לשלב את מה שהוא חושב שהיו ההוראות של שמותיהם של שני האבות: לדעתו גם ברית המילה וגם ברית הלשון הכרחיות להגדרת היהדות – שלא כמו העמדה הרבנית, המניחה את זהותה היהודית של האדם כרכיב מספיק להגדרת יהדותו של הנולד ובלי להזכיר את ברית הלשון כלל. אבולעפיה אף סבור כי יש יתרון מסוים למתגייד על פני מי שנולד יהודי לפי ההלכה, אך גורס כי די בברית הלשון. אף על פי שאין הוא מוותר על נחיצות המילה, עמדתו שונה מהגישה נוסח זו של ר' יהודה הלוי בעניין הזיקה בין היהדות כרת ובין הגזע היהודי, שנתקבלה בדרך כלל בקבלה התאוסופית-תאורגית.²⁸⁰

ההבחנה בין שתי הבריתות כפי שראינוה לעיל חוזרת בריון נוסף, הקשור לסתרי התורה ונוגע למעשה בראשית ולמעשה מרכבה, כפי שהוא מופיע בחיבור עלום השם של אבולעפיה:

280 קטע זה לא נדון בתיאורו של אליוט וולפסון, הגורס כי לאבולעפיה, למרות השפעת הרמב"ם עליו, שעשויה הייתה למתן מאור – אם לא לשנות בצורה משמעותית – את התפיסה האתנוצנטרית שהוא מייחס לאבולעפיה, הייתה השקפה פרטיקולריסטית, דומה לזו של מקובלים אחרים. ראו Wolfson (לעיל הערה 239), עמ' 58–73. התעלמות מדיון מעין זה אומרת דרשני. זה איננו המקרה היחיד שוולפסון מציג את עמדתו של אבולעפיה כפרטיקולריסטית בלי להזכיר את קיומם של מקורות הסותרים את השערתו. ראו את ריוני: Idel (לעיל הערה 98), עמ' 350, הערה 50; וכן עמ' 370–371, הערה 213. לנגד עיניו של וולפסון לא עמד גם הריון שהבאתי לעיל מהחיבור עלום השם של אבולעפיה, והוא גם לא נזקק למקבילותיו שדנתי בהן מזמן, אך התייחס אליהן בהערה תמוהה הגורסת שגישתי היא abstract and disembodied ולא הבנתי למה כוונתו. האם הוא שולל את קיומן של תפיסות המקשות על גישתו אצל אבולעפיה ומייחס אותן לז' ראו את דבריו בנושא בז' *Venturing Beyond* (לעיל הערה 239), עמ' 64, הערה 201. כנראה הוא בוחד לעסוק רק בטקסטים קבליים שיש בהם לדעתו אינקרנציה, פואטית או לא. בכלל נראה כי וולפסון מתעניין בתפיסות שהוא חושב כי הן אופייניות לכל המקובלים ואיננו טורח בהבהרת ההבדלים ביניהם גם כאשר הם משמעותיים, כגון הבנתם את משמעותה של היהדות. הוא גם אינו טורח לציין את הדברים של המקובלים הסותרים את גישתו הכללית ויוצר אשליה של תפיסה המוגנית בנושא זה או אחר, המתעלמת מהקשיים שהחומד הקבלי העשיר והמגוון מעלה. ראו גם לעיל הערות 239, 249.

זה²⁷⁴ כענין אמר²⁷⁵ "רק שמך יקרא עלינו אסוף חרפתנו", והמתפאר על זה אינו הולך בדרכו של אברהם אבינו ובדרכו של משה רבינו, שאלו השנים הם שהורנו להשלים מציאותנו בברית המילה, המביאה אותנו בעולם הזה, ובברית הלשון,²⁷⁶ המביאה אותנו לעולם הבא. כלתי שאשא פנים לדבר אני אומר מפורש שהמתפאר ההוא אינו מזרע אברהם בשלמות אבל נתערב במציאותו ערוב זר או מקרובי אבותיו או מדחוקיהם, ואינו נמלט מפסולת. וכן גם כן אומר עוד שאינו מתלמיד משה בשלמות. על כן הרוצה להורות לעצמו שהוא משניהם ילך בדרכיהם ואפילו אם אינו מהם,²⁷⁷ הנה יהיה הוא הם.²⁷⁸

הפתיחה המרשימה מאוד מלמדת על ביקורת ברורה נגד יהודים מסוימים, גם אם אבולעפיה משתמש בכיטוי "אומתי".²⁷⁹ קשה למצוא מקבילות לגישה זו בימי הביניים. ההצהרה שהוא לא יישא פנים לעמו, המופיעה פעמיים במובאה זו, מלמדת על עמדה שאין לה אח ורוגמה בקרב בני דורו של אבולעפיה, וכל מחקר רציני על הגותו חייב להביא בחשבון נחישות זו לבקר יהודים – המוגדרים

274 להגדרת היהדות אצל אבולעפיה כהודאה בשם האל ראו אידל (לעיל הערה 79), עמ' 68–69; Idel (לעיל הערה 135), עמ' 20–23. המקבילה שם גורסת: "היה לנו לומר די בשם אהיה וכן יהודי. יהו רי אחד אח אחד ובהשגת יהוה אחד תהיה לנו גאולה". ראו כ"י פירנצה-לאורנצינה 2, 47, דף 388. זוהי הגדרה חריגה בתולדות היהדות, ומעטות ביותר הן המקבילות או המקורות שלה. אני מקווה להרחיב בנושא מונח זה בעיון בפני עצמו. ראו גם להלן בהערה 280.

275 ישעיה ד, א.
276 מעניין הדבר שמשם הוא שתואר בשמות ו, יב ו-ל, כערל שפתיים. יש להניח כי אבולעפיה נזקק גם לניגוד בין יצור לדיבור, הנמצא בספר יצירה.

277 דהיינו, מי שלא נולד יהודי.
278 ספר אוצר עין הגנוז (מהדורת גרס), עמ' 193.

279 ביקורתו של אבולעפיה על הרבנים היא דוגמה נוספת לגישתו המיוחדת במחנה הקבלי בן דורו, ואין כאן מקום להאריך. ראו אידל (לעיל הערה 177). לביקורתו על מקובלים אוטוריים ראו לעיל הערה 213. ולביקורתו המובלעת על התפילה ראו בהמשך, ליד הערה 314.

וכן מעשה בראשית ומעשה מרכבה הם זכר ונקבה, וכן ארץ²⁸¹
גן עדן וגהינם, והנה שתי המדות שהשם יתברך מנהיג המציאות
בם.²⁸²

מכאן שאבולעפיה הבחין הבחנה חריפה בין תוכניו של מעשה מרכבה מזה ובין
התכנים של מעשה בראשית וסתרי עריות כחלק מקטגוריה אחת מזה, כמייצגים
את הממד הרוחני והגופני (בהתאמה), כפי שאפשר להניח גם במקרה של שתי
מידות האל. אפשר לשער במידה רבה של סבירות כי דיכוטומיה זו קשורה
לשני הרבדים של התורה ולשני סוגי בני אדם (שנרדנו לעיל). שני ממדי הסוד
שהזכרתי – של התורה ושל שני סוגי בני אדם, כמו גם שתי מידות האל –
מלמדים כולם על ניגודים שמתקיימים לנצח, והם נמצאים יחד בהווה. יש לשים
לב במיוחד כי הניגוד שבין הנגלה לנסתר איננו הניגוד החשוב היחיד בגישתו
האזוטית של אבולעפיה. גם הניגוד בין מיני נושאי הסוד מובלט אצלו.

השאלה כיצד היה אבולעפיה מפרש את שמו הפרטי, אברהם, כחלק
מהתפתחות היסטוריוסופית, לאחר פעילותו של משה, היא שאלה בפני עצמה.
מעניינת יותר היא השאלה כיצד הוא היה מבין את תרומתו שלו כאברהם לחיבורו
של משה אחר, הוא משה בן מימון. ייתכן שהשאלה קשורה לכך שהוא אימץ
את התצורות התאופוריות העולות בגימטריה של השם אברהם.²⁸³ בכל מקרה,
לדעתו המשיח, והוא סבר כי הוא אכן משיח, נחשב למעולה ממשה, כיוון שהוא
מגלה את הרת הרוחנית המבוססת על שם האל, דבר שאיננו ברור כל כך בתורת
משה כפי שהיא נתונה בידינו.²⁸⁴ האם הוא האמין כי הוא מיזוג התפקידים של
שתי הדמויות המקראיות?

281 ארץ = גן עדן וגהינם = 291.

282 כ"י פירנצה-לאורנצינה II, 48, דף 88. ראו גם Idel (לעיל הערה 135), עמ' 16-17;
וכן שם, כ"י פירנצה-לאורנצינה, דף 98, שם מבחין אבולעפיה בין שני "המעשים"
המצביעים על נבואים כעוד שהאל עצמו איננו כלול בהם. על שני המעשים כזכר
ונקבה ראו גם סתרי תורה, עמ' קכג.

283 ראו אירל (לעיל הערה 13), עמ' 155-156.

284 Moshe Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, Albany: SUNY Press, 1990, pp. 50-51

עמדה רומה מבוטאת גם במקום אחר בספר אוצר ערן גנוז:

לפיכך היו התפילין בשני מקומות הגוף בראש וביד כהה כנגד
הלב והן כדמות קמיעין בלא ספק. וכבר ידעת אומרם של מניחי
התפילין, "יהו"ה עליהם יחיו"²⁸⁵ "ויהו"ה בראשם"²⁸⁶ אחר
אמרו "ויעבר מלכם לפניהם".²⁸⁷ כי הלב מלך, "לב בנפש כמלך
במלחמה".²⁸⁸ ועל כן נאמר²⁸⁹ כל זמן שבין עיניך יהיו שתיים, כי
של יר מניחין תחלה ואחר כך של ראש, וכשחולץ חולץ של ראש
תחלה ואח"כ של יר, ויש בברכותיהן ובסדרן פליאות.²⁹⁰

השימוש כמונח "קמיעים" כדי לתאר את התפילין אומר ררשני כאשר המשתמש
בו הוא אבולעפיה, כיוון שיחסו למגיה ולקמעות היה שלילי מובהק, בהמשך
לביקורת על המגיה אצל הרמב"ם.²⁹¹ גם הביטוי "מניחי התפילין" איננו מציין,
למיטב ידיעתי, יחס חיובי. ורוק: אין זו רק אמירה כללית, אלא – לפי ההקשר –
אמירה המתארת את ההמון בעיר מסינה אשר בסיציליה, שבה הספר נכתב.
בעניין זה יש להדגיש את השקפתו של אבולעפיה שלפיה בני אדם קבעו את

285 ישעיה לח, טז.

286 מיכה ב, יג.

287 שם. הכוונה כאן לתפילין של יד.

288 ספר יצירה ז, ד.

289 ראו למשל ילקוט שמעוני, שמות יג, סימן רכב.

290 א, ג, עמ' 127. המונח "פליאות" עשוי לדמוז אצל אבולעפיה לרבדים תמוהים.

291 ראו ספר מורה הנבוכים א, סב; אירל (לעיל הערה 177), עמ' 82-83. ראו לעיל את
המובאה מספר אוצר ערן גנוז, שהכאתי בביקורתו נגד המגיקונים, שם השווה את
התפילין לקמעות. על ביקורתו של הרמב"ם נגד המגיה ראו אביעזר רביצקי, "הרמב"ם
ותלמידיו על מגיה לשונית ו'שגוען כותבי הקמעות'", תרבות יהודית בעין הסערה:
ספר יובל למלאת שבעים שנה ליוסף אחיטוב, בתוך: אבי שגיא ונחם אילן (עורכים),
תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ב, עמ' 431-458. על המשך דרכו בנושא ראו משה
הלברטל, בין תורה להכמה: רבי מנחם המאירי ובעלי ההלכה המיימונים בפרובנס,
ירושלים: מאגנס, תש"ס, עמ' 41-48, 162-167.

על סתרי תורה בהגותו הקבלית של אסדהם אבולעפיה

והדאש כולל אחר. וע"כ "אין רורשין במדכבה ביחיד". והבית פתוח "אלא אם היה חכם ומבין מדעתו מוסרין לו ראשי פרקים", כלומר מן העליונים³⁰¹ מקבלין אותו "כי אם בא לשהר מסייעין אותו".³⁰² וסוד המילה – אדם התחתון, הכולל שלשה: מושכל תחלה, ומשכיל באמצעי ושכל בסוף. וסוד הלב הפועל בידי³⁰³ אדם האמצעי הכולל שנים משכיל והשכל תחילה אמצע וסוף.³⁰⁴ וסוד הראש, המורה כוונת הפנים³⁰⁵ אדם העליון, הכולל הייחוד והמורה עליו שכל נצחי תמיד, והבן זה. והנה יבואו לך עור דברים רבים במדכבה וקשור אלה עם אלה³⁰⁶ ואלה עם אלה. ותבין אלה מאלה ואלה מאלה שאם אין אלה אין אלה. ואם אין אלה

צורתן של שתי המצוות הללו.²⁹² על כל פנים, יחסו למנהגי ההמון היה שלילי. נוסף על כך הוא סבר כי המנהגים מסתירים את האמת.²⁹³ נעבור עתה לדיון אחר, שעוסק בנושא סתרי התורה ונמצא בספר סתרי תורה:

ודע כי כל סוף²⁹⁴ הוא קדמון²⁹⁵ הוא עצם. זהו קדמון דמיון²⁹⁶ המילה²⁹⁷ אשר גם היא לאות. ועל כן כנפים לפנים – בדמות הדאש. וכנפים על הלב – בדמות הידים, וכנפים לדגלים – בדמות המילה בסוד "ותגע לדגליו"²⁹⁸ בעניין "כי חתן דמים למולות".²⁹⁹ כן צריך שתבין סתרי תורה וסודות המציאות. והנה אות בדאש – למדכבה, ואות ביד – לבדאשית, ואות במילה – לעריות. והמילה כוללת שלשה ע"כ "אין דורשין בעריות לשלשה" והבית³⁰⁰ פתוח

301 ההתגלות כמקור להיווצרות ספרות הקבלה. ראו בטקסטים של אבולעפיה שהבאתי לעיל והשוו עור לחומר בחיבורי מקובלים של לילה (מאנגלית: ניד רצ'קובסקי, ירושלים: כדמל, תשס"ו). אבולעפיה מחליף את דברי חז"ל מהמסירה בידי אדם להתגלות שמקורה בעולם העליון.

302 בבלי, יומא לט ע"א.

303 בכתבי יד מסוימים הנוסח הוא "ביר". ייתכן כי צריך להיות "כירי אדם", שבהן האדם פועל ושתי הידיים מקבילות לשכל ולמשכיל. ככל מקרה, הכוונה לעולם האמצעי. בספר הגאולה אבולעפיה מושה בין הגלגלים, שהם העולם האמצעי, ובין הידיים (ראו מהדורת כהן, עמ' 22). זהו מקרה נוסף של יצירת אנלוגיה בין מבנים. אולם במקרה זה אין כאן רק עניין של השוואה בין שלישיות, אלא גם הצבעה על תכונה משותפת נוספת: הדבר האמצעי גם מפעיל את המערכת, כמו שהגלגלים בעולם והנפש באדם עושים זאת.

304 אבולעפיה משתמש בשילוש: ראש תוך סוף, שדאשי התיבות שלו בסדר אחד הם סת"ר, החוד הדבה בעיקר בספר חיי העולם הבא כחלק מפרקטיקה של צירופי האותיות. דאו אירל (לעיל הערה 13), עמ' 36-38.

305 לזיקה בין הפנים, האדם העליון והשכל ראו בדבריו של ר' נתן בן סעדיה חראד שגורנו בספרי, פרקים בקבלה נבואית (לעיל הערה 79), עמ' 94-95; ואצל גרשם שלום, "לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן: התפתחות תורת העולמות בקבלת הראשונים", תרביץ ב (תרצ"א), עמ' 415-442; תרביץ ג (תרצ"ב), עמ' 33-66, בייחוד עמ' 44-45.

306 כנראה הכוונה שאלה+אלה = 36+36=72, הוא השם בן שבעים ושתיים אותיות.

292 דאו ספר חיי הנפש, עמ' 79.

293 ספר סתרי תורה (מהדורת גרוס), עמ' קכא.

294 כפי שמסתבר מהמשך המובאה בביטוי "שכל בסוף". ה"סוף" משמעו ההישג האינטלקטואלי האחרון, דהיינו השכל המקביל לדאש ולתפילין של ראש.

295 דהיינו של המובאה מבוסס על גימטריה של 200: קדמון = דמיון המילה = עצם = כנפים. על הגימטריה של שתי המילים האחרונות דאו גם אצל ר' נתן בן סעדיה חראד, תושב מסינה שבסיציליה, שהיה תלמידו של אבולעפיה, בקטע מליקוטיו שנערכו בידי ר' יצחק דמן עכן, שגורן בפירוט מתוך השוואה למובאה זו בספרי, פרקים בקבלה נבואית (לעיל הערה 79), עמ' 94-95. דאו עור בספר חיי העולם הבא, עמ' 83, שם הגימטריה עצם = קדמון קשורה לרעת; בספר שומד מצווה, עמ' ל, של אבולעפיה ובחיבור האנונימי שלו, שממנו ציטטתי לעיל כמה פעמים, הנמצא בכ"י פירנצה-לאורנציאנה 48,2, דף 74ב.

296 דהיינו, דומה ל-, או אנלוגי ל-, כמו שכבר ראינו לעיל בהערה 219.

297 הביטוי "דמיון המילה" מזכיר את הביטויים "דמות למילה" ו"דמים למולות". אין ספק שהשדש ד-מ-ה מציין את הכוח המרמה בניגוד לשכל. סביר להניח כי אבולעפיה דומז שהמילה עצמה איננה זהה ל"קדמון", דהיינו השכל הנצחי, אלא היא כדמיון אלו כלבר. על המלחמה בין שני הכוחות ראו אירל (לעיל הערה 68).

298 שמות ד, כה.

299 שמות ד, כו.

300 אולי הכוונה לאות ב המדומת על מעשה בדאשית לפי דיון שנמצא בספר נד אלוהים (מהדורת גרוס, ירושלים, תשס"ב), עמ' מח.

איך אלה. והבן זה מאד ולך וחקור ספר יצירה³⁰⁷ והוא³⁰⁸ יגלה לך
סוד³⁰⁹ כל אלה.³¹⁰

לפנינו עוד דוגמה לשימוש בפירוש בעל אופי לשוני, דהיינו חישוב באמצעות
הגיטריות, יחד עם השקפה פילוסופית. הרעיון המרכזי במובאה קשור למשמעות

307 הכוונה, בכל הנראה, לתורת שלושת האיברים ושל צידופי האותיות שמתוארים בספר זה.

308 לפנינו טענה שקריאה בטקסט חשוב עשויה לגלות סודות ולא דווקא מסירה מאדם לאדם אחד. על הנחה זו – לפעמים כשילוב עם התפיסה שמסירה גבוהה יותר נוכעת מהתגלות – מופיעה אצל אכולעפיה ככמה מקומות. ראו למשל את דבריו בספר גן נעול (מהרודת גרוס, ירושלים, תש"ס), עמ' 5:

ולולי חכמי הקבלה, שקכלו סתרי תורה מהנכאים והם ממש ופפי הגכודה, היינו היום בנסתריה יותר פתאים משאר אומות העולם. ואמנם ממנו קכלנו "מפי סופרים ולא מפי ספרים", והשאר מפי הגכודה. אחר קשרינו חכמת ספר יצירה, עם אמתת התורה. והאידו עיני החשובים במאד מודה הנככים. ועל דרך האמת מי שאמר לנו כספרו הנכבד, שכל התורה כולה שמויתו של הקכ"ה, והוא ודכ ד' משה כר נחמן וצ"ל, האיר עיני לבכינו, עד שנהנינו מזיו השכינה על פי שמות ההם הקדושים והטהורים.

מסתבר כי כמובלע אכולעפיה מורה במציאותם של סתרי תורה, ברובד זה או אחר, אצל אומות העולם.

309 לפי הנאמר כאן גם חיבור זה רצוף סודות, אף כי למעשה ניסוחים אוטוריים הם ודים לפשטו של ספר יצירה. ככמה מקומות רואה אכולעפיה בחיבור זה רמז למעשה בראשית ומעשה מרכבה. ראו אירל (לעיל הערה 10), עמ' 63. יש לזכור כי כעיני אכולעפיה, עניין כדית המעור, הנזכר בספר יצירה, הוא רמז לנושא העריות בפי שהוא הבין אותו.

310 ספר סתרי תורה, ב"י פריס, הספרייה הלאומית 774, דף 134אב (מהרודת גרוס, עמ' סט-ע); Wolfson (לעיל הערה 46), עמ' 216-217, הערה 115. אינני יכול לפוט את המקרים הרבים שבהם אכולעפיה, כעקבות מורו ד' כרוך תוגרמי וממשיכים במידה מסוימת מגמות מוקדמות המצויות כבר אצל ספר הבוזרי ואצל ד' עודא מגידונה, משתמשים בשלושת חלקי הארץ כרי לבנות אנלוגיות שונות למבנה העולם, או למבנה המשולש של בית המקדש, אך בלא ההנחה של אפשרות ההשפעה של מעשי האדם על התהליכים בעולם האלוהי. וראו גם את הנאמר בהערה 12 לעיל.

התיאור "ואות במילה לעריות, והמילה כוללת שלשה". כדי להבין את המשפט לאשורו יש להבהיר את משמעות ההכללה של השלושה בסוד עריות. בצורה אחרת מופיעה תפיסה זו בספר נר אלוהים, שם מתואר סוד העריות באמצעות האותיות אבג.³¹¹ העריות הקשורות לשלושה, והכוונה לאות ג, הכוללת את א – מעשה מרכבה, ואת ב – מעשה בראשית.

לפנינו סדרה אחרת של היידרכיה משולשת המשולבת בהקבלה מובלעת: שלושת נושאי הסוד שבחגיגה; שלושה אותות: מילה, תפילין של יד ותפילין של ראש; שלושה איברים: ערוה, לב, ראש או פנים; שלושה אנשים: תחתון, אמצעי, עליון; שלושה יסודות בעלי אופי שכלי מסוים: האדם התחתון – יש בו: שכל משכיל ומושכל, האמצעי הכולל רק משכיל ושכל, ולבסוף האדם העליון, שהוא שכל טהור בלבד. מכאן שהמילה, כמוה כעריות, מקבילה לשלושה דברים גם יחד וכוללת אותם, והם: שכל, משכיל ומושכל; כמו גם לשלושת נושאי הסוד הרבניים: עריות, מעשה בראשית ומעשה מרכבה.³¹² עמדה זו מקבילה לתפיסת המין, שהיא מקבילה לעריות ולמעשה בראשית, הנחשבים יחידה אחת, לעומת היחיד המיוחד, המקביל למעשה מרכבה. מבחינה זו האופי המקיף יותר של העריות, או של המילה, איננו סימן ליתרון אלא לחיסרון, כפי שישות ראשונית ופחות מפותחת מזו של התפתחות שבאה אחריה, כמו האדם – הנחשב לישות מפותחת יותר מהחי. לכן אכולעפיה רואה במילה ובעריות דברים שהם אכן מועילים, אף כי קשה להסיק מהם כאילו הוא מחשיב נושאים אלה למרכז קבלתו. בעוד הרובד הנמוך מתואר כ"מועיל", הרובד הגבוה נחשב "אמיתי", וזהו הברל בעל משמעות רבה ביותר בהגות הימי ביניימית. חשוב להדגיש את השימוש במונח "מועיל" שנעשה במובאה מספר חיי הנפש כדי לתאר את הפשט. משמעו מסודות המלמדות כיצד להתנהג. את השימוש הזה יש להשוות לנאמר בספר אוצר עדן נגוז:

311 ספר נר אלוהים, עמ' מח. על מובאה זו ראו אירל (לעיל הערה 4), עמ' 168-169.

312 ראו גם כמובאה אחת באותו חיבור, שהיא הרבה פחות נהירה: "ברית מילה כוללת השמים והארץ, שהם מעשה בראשית גם מעשה מרכבה כולל שמים וארץ, והנה כרית פה גם כן כוללת ארבע חיות". החיבור עלום השם של אכולעפיה, כ"י פידנצה לאורנציאנה II, 48, דף 93-94א.

וירוע כי מי שתקן³¹³ הסדרים סדרם בעבור ההמון מפני שישמעו לעתים שום דבר תורה בענין סדרי התפלות, עד שלא ידמו לגויי הארץ, ואע"פ שאינו מספיק באמת כבר מועיל מפני מציאות קצת מנהג כסדר.³¹⁴

הבנה זו של נוסח התפילה כאילו כל מטרתו להבדיל בין יהודים לגויים, בלי הטענה שיש בו תוכן פנימי מיוחד, היא חריגה בימי הביניים, בייחוד בזרם העיקרי בקבלה ובקרב חסידי אשכנז. לעצם קיום המנהג יש משקל מסוים, לדעת אבולעפיה, ביצירת הבדלה בין יהודים לגויי הארץ, ולכן יש לסדרי התפילה חשיבות. מכאן שלחלקים מהמסורת היהודית יש ממד שנחשב "מועיל" בלבד אף שלדבריו "אינו מספיק באמת". זוהי בלי ספק ביקורת, שהיא מובלעת אך בכל זאת מעניינת מאוד, על תפקידה החברתי של התפילה כפי שנתקבלה בקהילות היהודיות. מכל מקום, עדיין לא מצאתי אצל אבולעפיה דיונים הקשורים להשפעתה האינטלקטואלית של פעולת התפילה עצמה על המתפלל או על העולם החיצוני.

כדאי להדגיש הדגש היטב: בהגותו של אבולעפיה יש אפשרות של פירושים רבים על דרך הסוד על אותו נושא או פסוק, כיוון שהפרשנות היא דרך להרחבת הרעת של הפרשן, וזו אמורה להיות תהליך מתמיד. הפרשנות מבוססת על כמה אפשרויות של טיפול באותיות, אך עיקרה עיון מרוכז בעיצורי הטקסט המפורש שהפרשן מסדר אותם בסדר חדש, ואזי הם מקבלים פרשנות פילוסופית, שהיא אלגוריה. בעיקרון, תודעת הפרשן בסוג זה של קבלה היא המחשבת את המשמעות והיא הנותנת את ה"צורה" של החומר הלשוני. נתינה זו קשורה לעיצורים של שמות פרטיים או של מצוות, ולא דווקא לישים המיוצגים על ידי המילים. למרות ההבדלים העצומים בין שיטות הפרשנות שאבולעפיה ביכר, לאלגוריה הנא-אריסטוטלית ולצירופי האותיות כהמשך לפרשנות מסוימת של ספר יצירה יש מכנה משותף חשוב: בשני המקרים ההקשר הכללי

313 מעניין שאבולעפיה איננו מזכיר את המסורת בבבלי, ברכות כו ע"ב, ברבר התפילות, שהאבות תיקנום, אלא נוקט לשון מעורפלת.

314 אוצר ערן גנזי ב, ז (עמ' 266). מעמדה של התפילה אצל אבולעפיה ראוי לעיון בפני עצמו, אבל אין כאן מקומו.

של הדיונים המתפרשים מאבד את חשיבותו. כלומר, לא ההקשר הספרותי ולא ההקשר החברתי-ריטואלי מתנים ומעצבים עתה את משמעות המסר ה"סודי" של המקרא. במקום ההקשר הטקסטואלי המקראי כגורם המתנה את המשמעות באופן התרבותי העתיק שלו, עולים עתה הקשרים עיוניים נבדלים בגישתם ומאוחרים בזמן מבחינת הטקסט המקראי. המינוח הפילוסופי נושא את הנטל העיקרי של יצירת המשמעות, גם אם משמעות זו היא לפעמים חדשה.³¹⁵ מצד אחר, שרירה וקיימת האמונה במטען הסגולי המיוחד של האותיות הבודדות.³¹⁶ אבולעפיה ינק מלוא חופניים משני ההקשרים החדשים הללו, והם נחשבו בעיניו כעולים בחשיבותם על השיח הרבני-הלכתי או ההיסטורי-מקראי-ריטואלי.

שני ההקשרים החדשים מתעלמים לא רק מההקשר הספרותי וההיסטורי של החומר המפורש, אלא גם מהקשר חשוב אחר ביהדות הרבנית, הקיים במקרים רבים בפרשנות המקרא שבספרות הרבנית – ההקשר הריטואלי. משמעות הטקסטים לחברה מסורתית היא לא רק עניין של עיון פילולוגי או חזרה סקרמנטלית על פרטי המאורעות מהעבר הרחוק, אלא גם הצדקת אורח החיים של הקהילה בהווה. זוהי מגמה ברורה בספרות הרבנית, ויש לה השלכות ברורות על מעמד המצוות ופירוש טעמיהן בקבלה התאוסופית-תאורגית. החיים הדתיים בחברה כפי שהתעצבו במרוצת הדורות הם לא רק עניין של פרשנות טקסטית, כיוון שפרשנות הטקסטים תלויה לפעמים גם בצורות החיים החדשות שנוצרו עם הזמן. הפנמת הידע הרבני בידי הרמב"ם והאחריות שהוא הרגיש לאורח החיים של קהילתו מיתנו, לדעתי, צורות מסוימות של ביטוי, שהוא נמנע לנקוט אותן גם אם חשב אותן לנכונות. לעומתו אבולעפיה היה משוחרר מרוב העכבות המאפיינות את האליטה ההלכתית, גם אם הוא התחשב במידה רבה במגבלות האופייניות למי שחי בחברה מסוימת ופונה אליה בחיבוריו ובמגעיו עמה. האמונה החזקה שהוא נביא ומשיח וראי הקנתה לו את ההרגשה שהוא והיהודים, כפי שהוא הבין את מהות היהדות, ניצבים בפרשת דרכים מכרעת מבחינה דתית.

315 אני מציע לכנות קריאה זו אינטר-קורפוסית, כיוון שהיא עוסקת בהשפעת עולמו המושגי של גוש ספרותי אחד על עולמו של גוש ספרותי אחר. ראו Idel (לעיל הערה 54), עמ' 251-252, 340-342, 415-416.

316 דאו אידל (לעיל הערה 10), עמ' 104-108; אפטרמן (לעיל הערה 174), עמ' 64-67.

תחפצנה וכשתחפצנה ותחפשנה ותעשה מה שתשמע ממני אכתוב
לך כל הדרכים אשר אתה צריך להם על כל פנים. והנני מגלה לך
שלא תוכל לקבל השפע מבלעריהן בשום עניין.³²⁰

ברור כי הן השכל הן פעולת העיון – שבימי הביניים היו קשורים גם לפעולה
שכלית – עומדים במרכז הדיונים בהשגות הנחשבות עליונות. וכך הדבר גם
כאן. הנסתרות מתוארים כאן, כמו בכמה מקורות נוספים, כרבים ביותר ולא
כמסורת מוגדרת ומסוימת שמועברת מרב למקובל בעל פה בפרטיה, כדעת
הרמב"ן וכדרכי התנהגותם הלכה למעשה של ממשיכי קבלתו בנושאים אלה.
הנסתרות שאבולעפיה רומז אליהם הם תוצאה של פירוש שכלי לצירופי
האותיות המתקבלים לאחר השימוש בדרכי הפרשנות הנזכרים, הגורמים לפעמים
לאטומיזציה של הטקסט המפורש גם אם הדבר נעשה בצורה פנואמטית, כתולדה
של השפע שמגיע לפרשן.

אף החומר הרבני נהנה לעתים מטיפול רומה. כך למשל הוא מפרש בראשית
שנות השמונים את ההבדל הלשוני בין מעשה בראשית למעשה מרכבה:

ואין ספק שלא ימצא אדם ברור הזה מאנשי דורנו מן חכמי התלמוד
שיוורה בדברנו, אך יקשו עלינו על מה שהוא מפורש, וישאלונו
כמה הוא נסתר ונעלם ויורה כל מאמין מקובל. ועוד ראוי שתרע
כי השמות דומים בענייני הדרכתם, לעניינים ההווים והנפסרים
מצד אחר, ולקיימים מצד אחר. ואמנם הקיימים³²¹ קראום החכמים
מעשה מרכבה, והאחרים קראום מעשה בראשית. וסוד זה תרפ"ב
עברי³²² וסוד זה שב"ט.³²³

אולם אבולעפיה החשיב את הטקסט המקראי למחייב יותר, גם אם נטה
לפרש טקסטים רבים אחרים. באשר לסוגית הסתרים, ברור כי אבולעפיה צעד
מהרבה בחינות בדרכו של הנשר הגדול. אך באשר לצירופי האותיות הוא
העלה בחשיבותה דרך מחשבה שונה לגמרי מזו של הרמב"ם ובד בבד הרחיב
את תחום הסוד הרבה מעבר למה שהיה במסורת הרבנית ואצל הרמב"ם. זהו
תהליך הרמנויטי. במקום אחר כיניתי בשם "ארקניזציה מקיפה" – דהיינו הנחה
שהטקסט המקראי כולו עשוי להכיל סודות³¹⁷ – לעומת הארקניזציה החלקית או
המוגבלת, שנצטמצמה לחלקים קטנים של המקרא בלבד, האופיינית לספרות
הרבנית.³¹⁸ הריבוי הכולט בשימוש במונח "סוד" בשלהי המאה הי"ג, הרבה מעבר
למה שהיה נמצא בפרשנות היהודית לפנייהם – יש בו פוטנציאל ברור להנמכת
חשיבותו של הפשט או של הנגלה. בדיון שיש בו, ככל הנראה, ההצגה הנרחבת
ביותר של המלצה לפירוש פתוח בספרות הקבלית באמצעות שיטות פרשנות
מרוכבות ביותר אנו קוראים על ריבוי הנסתרות:

אלה הרבדים הנפלאים [...] היוצאים מהשם הנכבד והגדול,³¹⁹
להורות לשבח לפאר שמו יתברך בהשגחה שכלית אלוהית ובצורה
ובהשגחה נבואית, קל עליך מאוד אם תעיין בהם בעיון שלם להשיג
מהם השפע העליון עם המפתחות שמסרתי לך, בידך בעשותך
מה שראוי לך לעשות בדיעת השם בהשגחתו לעשות מעיון
צירוף האותיות וגילגולם וצירוף תיבותיהם והתהפכותם וחשבון
גימטריאות ונוטריקון שלהם ועיון הפלגת סתריהם, כי נסתריהם
רבות אין קץ להם, רק השפע הנבואי הנשפע מהם למי שיוודע לחקור
ורכיו העליונים. ולפני שאוכל להדריך שכלך להשגת האמת אם

317 Idel (לעיל הערה 54), עמ' 9-14, 186-187, 202-204.

318 הארקניזציה המוגבלת אופיינית ליהדות הרבנית, שצמצמה את סודות המקרא לנושאים
מקראיים ספורים בלבד, ולאליטה הרבנית הראשונה בימי הביניים, כגון תורות הסוד
של הרמב"ם והרמב"ן. המגמה להציע ארקניזציה מקפת אופיינית לאליטת המשנה,
ואבולעפיה הוא דוגמה טובה לכך.

319 הכוונה לאותיות שם בן ע"ב אותיות, המצורפות בתוף עיגולים שתופסים מקום כולט
בחיבורו זה של אבולעפיה.

320 חיי העולם הבא (מהרורות גרוס שנייה ומתוקנת, ירושלים, תשנ"ט), עמ' 98. לסוגית
ריבוי רכבי הפירוש על דרך הסוד ראו גם במובאה משבע נתיבות התורה, עמ' 13-15,
שהבאתי לעיל, ליד הערה 165. וראו גם Idel (לעיל הערה 54), עמ' 89-90.

321 דהיינו, גם השמות וגם הדברים הקיימים.

322 מעשה מרכבה = עברית = תרפכ = 682. ראו גם לעיל בהערה 211.

323 הקשר בין מעשה בראשית ובין שבט איננו מובן אם לא מתקנים את שבט לשכט.
העיצורים של מעשה בראשית = 1328 = 1 + 328 = 329 = שכט. צורת גימטריה

על סתרי תורה בהגותו הקבלית של אברהם אבולעפיה

אפשרות ההשפעה עליה באמצעות השם המפורש דווקא – וכנראה דק – בירי המשיח:

בכח שם המיוחד שהוא ארבע אותיות, תורה כמו שהוא מפורסם בנקודו, והוא אמון³²⁶ התודה, ואז יהיה זמן תורה³²⁷ אמתי, כשישלט משיח יהוה, בכל המרכבה, לשנות הטבעים כדצון השם.³²⁸

אמנם מדובר כאן בעתיר המשיח, אך אל לנו לשכוח כי דברים אלה נאמרים מפי מקובל שחשב עצמו למשיח ואשר ראה בשיטתו דרך להגיע לחוויות דתיות נשגבות באמצעות השם המפורש. האופי המגי המובהק של השימוש בשם כרי לשנות את המרכבה – וכך גם את הטבעים שנשלטים בידי המרכבה – שונה לגמרי מהגישה הנומית של המקובלים הרבים האחרים, הדואים בעצם קיום

326 אמון = זמן = 247. התיבה אמון גם מנוקדת בתנועות של התיבה תורה, שהן התנועות של ביטוי מסוים של השם המפורש. סביר להניח כי יש כאן ניסיון לזהות את המהות הנסתרת של התורה עם השם המפורש וניקודו. והשוו לרבני מורו, ר' ברוך תוגרמי, בפירושו לספר יצירה: "והשתכל אמתת מה שנכלל בשם שהוא ספר תורה והוא גם כן ב"ד של מעלה ועליו אמ' ר"ל על ספר תורה המורה אמתת השם יתעלה". מהרורת ג' שלום, קבלת ספר התמונה ושל ר' אברהם אבולעפיה, (אקדמון, ירושלים, תשל"ו), עמ' 238. ראו גם לעיל הערה 135.

327 ראו בבלי, שבת י ע"א; רמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים יב, ד. אולם בעור הרמב"ם משתמש במונח "זמן תורה", אבולעפיה מוסיף את המונח "אמיתי" כרי להבחין בין התקופה הנוכחית, או בין הבנת התורה הקיימת, ובין ממד אחר, שהוא נחשב לאמיתי.

328 כ"י פירנצה-לאורנצינה, II, 48, דף 89א. ראו גם שם, דף 90ב:

וכחות השם המיוחד הם כלי משיח לשנות הטבעים במ כי כחותיו הם על אר"ם אר"ה שו"ד נש"ר וידוע כי אהיה שם מיוחד על כן הוא כולל החיות כמו שנקוד השם כולל רצוא ושוב, ואתן לך אות כי כל המרכבה תחת ידי האדם והיא זו ארבע רוחות העולם מזרח מערב צפון ודרום. אדם אריה שור נשר.

ברור לגמרי כי המרכבה איננה מערכת הספירות. על שינוי הטבעים באמצעות השמות ראו אירל (לעיל הערה 79), עמ' 75-79. על היפוך הטבע בירי השכל הפועל ראו גם בספר אוצר עדן נגזר, עמ' 67-68. יש לציין כי המובאה שנידונה כאן מניחה כי שליטה במרכבה, שהיא העולם העליון, משפיעה על הטבעים בעולם השפל.

כמו בדיון על הפולמוס נגד המקובלים הדוגלים באוטוריות גם כאן מתגלה שוני מובהק בין עמדתו של אבולעפיה לבין עמדתם של בני דורו מבחינת יחסו החורג לנושאי סוד. אבולעפיה נוקט דרך כתיבה הנראית לבני דורו כ"מפורש", וזו סיבה לביקורת מצדם. הוא מקביל בהמשך את שני סוגי השמות הנזכרים במובאה לשמות שאינם נמחקים. לטענתו הם מצביעים על מעשה מרכבה, ואילו שמות המצביעים על מעשה בראשית הם שמות שנמחקים. הגימטריה המקשרת את מעשה המרכבה בתיבה עבדית, כמו גם "שם בשם", מרמזת על מה שאפשר לכנות "תפנית לשונית". תפנית זו מחליפה את ההרגשה על ההגות המטפיזית וחוסר העניין בלשון כתחום הראוי להתבוננות (בהיותה לשון מוסכמת) בכיוון מחשבה שבו הלשון ממלאת תפקיד חשוב בהרכבה.³²⁴

זיקה זו שונה בעליל מצורות הזיקה שמופיעות אצל הרשב"א בקטלונה ואצל שני מקובלים אחרים בני דורו, ר' יוסף (שמוצאו משושן הבירה ואשר פעל ככל הנראה בקסטיליה) ובעקבותיו ר' מנחם בן בנימין דקנאטי (באיטליה), המתמקדות במעשה המרכבה או במבנה המרכבה העליונה אבל גם במצוות.³²⁵ לדעתו של המקובל הנבואי, הזיקה החשובה ביותר בין האדם ובין המרכבה היא

זו מצויה הרבה בפירוש ספר יצירה של ר' ברוך תוגרמי. לא ברורה לי משמעותה הסמנטית של התיבה שכת. ראו פירוש לספר חותם ההפטר (נרפס כחלק מהחיבור מצרף השכל, מהדורות גרוס, ירושלים, תשס"א), עמ' קכט, מתוקן לפי כ"י רומא-אנג'ליקה 38, דף 45ב; אידל (לעיל הערה 10), עמ' 36, 63. מובאה זו מלמדת כי כבר בראשית שנות השמונים נתקל אבולעפיה בעמדות ספקניות אשר לתפיסת הנסתר שלו, כנראה בקפואה, העיר שבה הוא לימד את ספר המורה לפי שיטתו לארבעה תלמידים שביקשו ממנו לכתוב בעבורם את ספר סתרי תורה.

324 ראו גם Idel, "Abulafia's Secrets of the Guide" (לעיל הערה 19). ראו בסוגיה זו גם הגימטריה מעשה בראשית = עשרה שמות = 1328 בספר סתרי תורה, עמ' קכג.

325 ראו את המובאה בשם הרשב"א בסדר עמרם גאון (ירושלים, תרע"ב), עמ' 79, ואת דברי ר' מנחם דקנאטי, פירוש לטעמי המצוות (מהדורת ליברמן, לונדון, תשכ"ג), דף ב ע"א-ב, התלויים בגישתו המפורטת של ר' יוסף הבא משושן הבירה. גישה זו גורסת תלות של כל מצווה ומצווה באיבר מסוים שבמרכבה העליונה, בצורה העליונה או בארם העליון. ראו משה אידל, עולם המלאכים: בין התגלות להתעלות, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2008, עמ' 59-63; Mottolese (לעיל הערה 11), עמ' 319-335, 363-365. לתיאור האלוהות במונחים ריטואליים, כגון מצווה או תפילה, בזרם העיקרי של הקבלה ראו Idel (לעיל הערה 29), עמ' 165-180, 215-233.

ואחד כזה הוה"י או כזה היה"ו. וזה סוד מציאות מהות הנפש, בסוד יצר טוב ויצר רע. וסוד "מפורש" לעד שמספרו "יש ויש"³³² שהוא שכל הפועל. וכן "שם המפורש" בגימטריא "השם הפועל הנפש" והוא תכלית "מצות הנפש", כי "שכל פועל הנפש".³³³ ואם לא תשכיל הנפש את משכילה אשר היא פועלת ומציידת לא תקרא הנפש בשמו, כי שמו משכיל. וכן הנשמה היא שכל האדם.³³⁴

אין בהקשר שבו מופיעה התיבה "מצות" כל זכר לביצוע מעשה. מוזכרת רק ההשכלה, ומשום כך אני נוטה להטעים את המונח "השכל הפועל" כמרכז המשמעות של הגימטריה: המצות = שכל הפועל.³³⁵ למיטב ידיעתי אין בנמצא אצל אבולעפיה תהליך ריטואליזציה של הבנת השכל הפועל, שלא כמו התהליך הנרחב והעקרוני של הריטואליזציה של מערכת הספירות בקבלה התאוסופית-תאורגית.³³⁶ לעומת זה יש בכתביו ניסיון למצוא בתכונותיהם של עיצורי המילות המתארות את המצוות משמעות שכלית, או הרמוניה מסוג זה או אחר.

להגותו של אבולעפיה היה רקע תרבותי מגוון, שהשפיע על פירושו לטקסטים הקנוניים. אין סיבה לכפות רק אחד מכל הרקעים האלה על הבנת הגותו המורכבת בהרכב.³³⁷ כך, למשל, המושג הפילוסופי החשוב כל כך לאבולעפיה –

332 מפורש = יש ויש = 626.

333 אני מניח כי נפלה האות ה"א בתיבה הנפש וכי היא מיותרת. אני מניח כי הגימטריה היא: שם המפורש = מצות נפש = 971 = שכל פועל הנפש = השם הפועל הנפש.

334 ספר המלמד, שנכתב בשנת 1276 (מהדורת גרס, ירושלים, תשס"ב), עמ' ג.

335 ראו גם Idel (לעיל הערה 98), עמ' 358–359, הערה 123.

336 ראו Moshe Idel, "On the Performing Body in Theosophical-Theurgical Kabbalah: Some Preliminary Remarks," in: Giuseppe Veltri and Maria Diemling (eds.), *The Jewish Body: Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period*, Leiden: Brill, 2008, pp. 251–271.

337 השוו לעומת זאת את התפיסה ההיסטוריוציסטית הכוללנית והפשטנית העומדת בבסיס הבנתו של וולפסון את אבולעפיה (Wolfson [לעיל הערה 46], עמ' 205): "Mystical experience must always be evaluated from the perspective of historical

מצוות – ולא דווקא בהבנת תוכנן או כוונתן – את דרך המלך להשפעה על מערכת הכוחות העליונים. אכן אדרת ובני דורו הנזכרים לעיל היו הוגי דעות בעלי מגמה נומית או היפר-נומית, ואילו אבולעפיה היה, לדעתי, הוגה אינומי או היפר-נומי.³²⁹ האופי ההיפר-נומי של גישתו מתברר מעיון במגמה העיקרית שלו להפוך גם את אותיות המקרא שבפסוקים העוסקים במצוות לגימטריות המקשרות אותן לנושאים נעדרים אופי ריטואלי, כגון הגימטריה מצות = שכל הפועל = 541. לדעתי יש לקרוא במקרים רבים מאוד את אבולעפיה כמפרש את המונח "מצות", דהיינו את הערך הגימטרי של האותיות המבטאות את תוכן המצוות – ולא את עצם קיום המצוות, שהוא דבר אחר לגמרי – כמציין מושגים פילוסופיים ולא ההפך. הוכחה לכך שהוא דורש את המבנה הלשוני של הדברים לעומת המעשים נמצאת בדיון שלהלן:

ולמה נקרא³³⁰ מפרש גם כן בעבור היות זה השם מפרש במציאות עצם דבוק הנפש עם יוצרה, בסוד זה השם כשהוא מצורף³³¹ פנים

329 על הראייה של אבולעפיה כהיפר-נומי ראו Wolfson (לעיל הערה 46), לאורך הספר. ראו למשל בעמ' 205–207 את הטענה שאבולעפיה היה היפר-נומי כיוון שגרס שבעת החוויה המיסטית הוא מרגיש כמי שנמשח למשיח או כמי שמניח תפילין אפילו באמצע הלילה. כיוון שבתיאור של ההכנה לחוויה הוא גורס כי על המיסטיקון להיות לבד בחדר ההתבודדות כאשר הוא חווה את הרגשת המשיחה, כך שאיש לא יכול למשוך אותו, כך שברור כי אין מדובר במשיחה כפשוטה אלא בהרגשה הרומה למשיחה. למיטב ידיעתי, הרגשה מעין זו איננה נחשבת למצווה בספרות ההלכתית. אבולעפיה, שהיה מצד אביו ישראל ולא כהן, אמנם מדבר על ביטוי אותיות השם המפורש מצורפות עם אותיות האל"ף ב"ת (ראו את דברי וולפסון, שם, עמ' 207), אך למיטב ידיעתי בימי הביניים אין זו פעילות הנחשבת למצווה בעולם הרבני. אני מסופק אם אמנם ביטוי זה נחשב למצווה בטקסט יהודי לפניו או אצל בני דורו. לפעמים וולפסון מחליף ביטויים שהם מטפורות, דימויים, או עיסוק בערך המספרי של מילים, הנמצאים בשפע בטקסטים הנידונים, בהנחה שהם מתפרשים כפשוטם (כפי שראינו כבר לעיל) או עוסקים בביצוען של מצוות עצמן הלכה למעשה, ואין באן מקום להאריך. מה שאבולעפיה אכן ממליץ לעשות הוא מצות הנפש. זהו ביטוי השם המפורש בצירופי אותיותיו או בצירוף אותיות יחד עם האל"ף-ב"ת בחדר מבודד, שאיננו נחשב למצווה בשום חיבור הלכתי שאני מכיר.

330 שם האל.

331 זוהי דוגמה לזיקות שבין השם המפורש ובין תורת הצירוף. ייתכן שבאן המונח מצורף משמעו כפול: צירוף האותיות אך גם הנפש הצורפת לאל, מקבילה לריבוק הנפש ביוצרה.

הפעולות שנעשות בגוף אלא רווקא אלה שבנפש, בדרך המזכירה את חובות הלבבות של ר' בחיי אבן פקודה.

הערות סיכום

בחדתי להביא כאן ציטוטים ארוכים ורבים למדי כדי להעמיד את הקוראים על דרכי כתיבתו המיוחדת של אברהם אבולעפיה, שיש בהן מיוזג מיוחד בין סוגי שיח שקשה לטעות באופיים ובתפקידם המיוחד במבנה הכללי של הגותו הקבלית של מקובל זה. מבנה זה יציב למדי בחיבוריו שנכתבו במשך שני עשורים, והוא שונה תכלית השינוי מדוב הגותם של פילוסופים ומקובלים בני זמנו – גם באופיו של השיח הקבלי שהוא חידש, גם במטרות הקבלה שלו כפי שהגדירן בכהידות וגם ברכים המפורטות להשגת מטרתו אלו שהוא עיצב במיוחד לצורך זה. כדי להבין את המערכת המחשבתית האבולעפיית יש להתמודד קודם לכול עם החידוש במבנה הסינתטי והמקורי שהוא הציע, ולא רק עם פרטי ריוניו. כיוון שאבולעפיה השאיר מספר דב של חיבורים, אפשר בנקל להבחין בין המרכזי לשולי בהגותו ולמצוא מקבילות רבות לרעיונותיו המרכזיים. משום כך רומני כי חזרה על רעיונות הקשורים לסתרי תורה היא אבן בוחן מדכזית לטיבן של רעותיו הקבליות. רומני כי מעטים הם המקובלים שעסקו בצורה כה אינטנסיבית במשמעות המושג סתרי תורה, כפי שעשה אבולעפיה.

אבולעפיה הציע מבנה הבנוי על שני עמודי תווך: טכניקה להשגת חוויה ממקור אשכנזי ואיראל רוחני ממקור פילוסופי, דהיינו הגדרת הנבואה מיסודם של אבו נאסר אל-פאדאבי והרמב"ם. שילוב זה איננו נמצא בשתי המסורות הללו, ואף לא אצל ממשיכיהן או אצל מקובלים אחרים שלא היו קשורים לאבולעפיה. הוא נמצא אצל אבולעפיה ובכמה חיבורים שנכתבו בעקבותיו: בספר שערי צדק של ר' נתן בן סעריה חראר, בספר הצירוף ובספר נר אלהים – שלושתם נכתבו ככל הנראה בשלהי המאה ה"ג וראשית המאה ה"ד. אפשר למצוא אותו שילוב מאוחר יותר, בראשית המאה ה"ז, בספר סולם העלייה של ר' יהודה אלכוטני, כמו גם חומרים מקוטעים אנונימיים בכמה וכמה כתבי

השכל הפועל – מתפרש אצלו לא רק כזה לישאל, אלא גם כתיבה המציינת רל"א שעורים, שהם 231 צירופים בני שתי אותיות של האל"ף-בי"ת העברי, שנמצאים לפי נוסחים מסוימים של ספר יצירה בספר זה, דהיינו יש – רא"ל.³³⁸ במקרה הראשון לפנינו אלגוריה של התיבה "ישאל", המשולבת בגימטריה של אותיותיה, ואילו במקרה השני לפנינו פרשנות העוסקת בצירופי אותיות. יש כאן דוגמה מעניינת שאפשר להראות באמצעותה כי לא העם היהודי הממשי כפי שהיה בתקופה זו או אחרת בהיסטוריה הוא שעומד במרכז דיוניו של המקובל הנבואי, אלא מבנה האותיות של התיבה, המציינת את התפיסה האידאלית של אבולעפיה. כך לדעתי הדבר גם במקרה של התיבה "מצות". כדי להיקרא בשם "ישאל" האמיתי – דהיינו כרי להפוך להיות שכל בפועל ולהתאחד עם השכל הפועל – על האדם, יהודי או לא יהודי, להפוך לדבר אחר מהקיום הפיזי ולעבוד שינוי עמוק, המתואר לפעמים כהפיכה למלאך, אף כי משמעות השינוי הזה היא התגברות השכל על הדמיון, על היצר או על הגוף. שינוי נואטי זה, שמתואר כמה פעמים כהתרת הקשר, דהיינו הזיקה בין הנפש או השכל ובין הגוף, גודם אחר כך ליצירתו של קשר הרוק עם השכל הפועל.³³⁹ וארגיש: הופעתו של הביטוי "מצוות הנפש" חשובה מאוד, והיא מלמדת, לדעתי, כי הפעולות החשובות אינן

context, which is determined in great measure by religious affiliation" אינסיון מיסטי חייב תמיד להיות מוערך מנקודת המבט של הקשר היסטורי, אשר נקבע במידה רבה על ידי שיוך דתי (התרגום וההרגשה שלי).

הזיקה הדתית היא אכן גורם חשוב להבנת מיסטיקה מסוימת, אך היא איננה זהה לקיום המצוות רווקא אלא גם ליסודות אחרים, כגון מרכזיותה של שפה מסוימת, כפי שהדבר בולט במקרה של אבולעפיה. פסקה זו והקשרה הנרחב יותר ראויים לניתוח מתורולוגי בפני עצמו, שאין זה מקומו. מכל מקום, הנחת קיומו של הקשר אחד, בהקשר של הגותו של אברהם אבולעפיה – שנדר כל כך הרבה בין מרכזי ידע רתיים, כמו ספרד, איטליה ויוון – היא הנחה מסובכת, ואין להניח אותה כמובנת מאליה. האפשרות שאבולעפיה הכיר תפיסות שמקורן ביוגה, בצופיות ובמיסטיקה ההזיקסטית מרחיבה את ה"הקשר" הרבה מעבר לחומר היהודי או הנוצרי הקטולי.

338 ראו את הטקסטים של אבולעפיה בספרי אברהם אבולעפיה: לשון, תורה והרמנויטיקה (לעיל הערה 10), עמ' 108; ואצל Idel (לעיל הערה 98), עמ' 333; וכן של ג'קטילה אצל Morlok (לעיל הערה 30), עמ' 9, 84-87.

339 אידל (לעיל הערה 13), עמ' 118-119.

לגישה קבלית תאוסופית מובהקת, החשיבות של מחשבתו של הרמב"ם ושל צירופי האותיות ירדה בצורה חדה, ואילו קיום המצוות ומשמעותן החלו תופסים מקום מדכוי הרבה יותר. בכתביו המאוחרים המצוות מתוארות, בדרך כלל, ביחסן לכוחות המקבילים להן בעולם האלוהי.³⁴²

ואולם אבולעפיה לא הלך בדרך זו. הוא נשאר נאמן להגות הרמב"ם, בצירוף מעט תוספות ממקורות פיתגוראיים ונאו-אפלטוניים.³⁴³ את מרכז שיטתו הקבלית תפסו – ואף התגברו לקראת סיום הקריירה שלו – סוגיות אחרות שהוא ראה בהן קבלה, כגון טכניקות מיסטיות, האצתם של תהליכי ההשכלה, ההגדרה הסינתטית של הנבואה והגדרתה הייחודית של המשיחיות. בכל אלה אין עירוד למגמה היפר-נומית. בלי הבנה של מרכזי הכובד של גישה דתית מסוימת ותיאורה המקיף וכלי קביעת משקלם היחסי של יסודות אלה או אחדים עלולים הניתוחים של פרטים בידי החוקר, גם אם הם נכונים ומעניינים כשלעצמם, להציג תמונה מעוותת – המתעלמת לא רק מדרכי המקובל עצמו על מקובלים אחרים, ממודעתו העצמית באשר לייחודה של קבלתו ומאמירותיו המפורשות בדבר היבדלותו מהמקובלים הללו, אלא גם מתמונה מאוזנת של מגוון הנושאים המהווים את מכלול חיבוריו והגותו וממבני העומק הדתיים המארגנים את המאפיינים של חיבוריו.³⁴⁴ חלק הכרחי בהבנת זרם זה או אחר בקבלה הוא ציור

יד הקשורים להגותם של ר' ברוך תוגרמי ור' יוסף ג'יקטילה המוקדם.³⁴⁰ יחריו יצרו כל אלה זרם קבלי שבמידה רבה אינו תלוי מבחינת המבנה הפנומנולוגי שלו במגמות הרווחות בקבלה התאוסופית-תאודגית שהתפתחה בספרד. ואכן, הקבלה הנבואית התקיימה במרכזי תרבות יהודיים שמחוץ לספרד.³⁴¹

הדיונים על משמעותם של סתרי התורה מגלים לדעתי יותר מהנחה מחקרית מסוימת, התקפה למהות הסודות הללו בלבד. הנחה זו משקפת את רוח דבריו של אבולעפיה עצמו, כפי שהוא עצמו הבינם: מיוזג שתי השקפות אוטוריות שהגיעו אליו ממקורות תרבותיים נבדלים. כל אחת מהן בנפרד, וגם שילובן, לא נתקבלו בקרב המקובלים שהקדימוהו. ואולם בני דורו והמקובלים שבאו אחריו נזקקו להן מאוד, ועל כן היו תלויים בחיבוריו.

ספר יצירה הוא חיבור אינומי בעיקרו, וכך בדרך כלל גם הפידושים שלו, שאבולעפיה הכיר. מצד אחר גם ספר מורה הנבוכים איננו חיבור נומי במיוחד. גם הצירוף של שניהם יחד בידי אבולעפיה לא יצר שיטה בעלת אופי נומי, ועוד פחות מזה היפר-נומית. ועל כך יש להעיד כי אם במכלול חיבוריהם של חסידי אשכנז ושל הרמב"ם היו הדיונים בנושאים האוטוריים רק חלק מסוים מיצירה יהודית מקיפה יותר (שבחלקה הגדול הייתה בעלת אופי אקזוטרי והלכתי), לא כן הדבר במקרה של אבולעפיה, שהתרכז כמעט אך ורק בכתובה קבלית.

מעניין לציין בהקשר זה כי ר' יוסף ג'יקטילה, אחד התלמידים המוקדמים והחשובים ביותר של אבולעפיה, היה בראשית דרכו קרוב מאוד לגישה הפילוסופית הלשונית האי-נומית של מורו. אך כאשר שינה את דעתו ועבר

342 דאו גם Morlok (לעיל הערה 30), עמ' 125-126. ראו את הגישה המייחסת לג'יקטילה הצעיר התנגדות לפילוסופיה כמניע ליצירתו המוקדמת אצל Lachter (לעיל הערה 340). ראו במיוחד את הדיונים שתדגם לאנגלית על קיום המצוות מספר כללי המצוות של רי"ג, שם, עמ' 53-55. למרות זאת השפעת ההגות הפילוסופית על חיבוריו הראשונים היא מברעת בכמה סוגיות מרכזיות, ויש להבליטן כדי להבין את יחסו המורכב לפילוסופיה, שדומה מבחינה זו לעמדתו של אבולעפיה. מקומה של הפילוסופיה ושל יסודות פילוסופיים בחיבורים קבליים כחלק מהמאמץ של אבולעפיה למשוך אל הקבלה צעירים שמכירים כבר את הפילוסופיה נדון כבר בהרחבה מסוימת בחיבורי, *Le Porte della Giustizia: Saare Sedeq* (Milano: Adelphi, 2001), עמ' 87-91. הנושא טעון דיון בפני עצמו לאור ההנחה שהמיוזג בין פילוסופיה ומסורות אשכנזיות הוא עמוד התווך גם בגישתו של אבולעפיה וגם בגישתו של ר' יוסף ג'יקטילה הצעיר.

343 דאו Idel (לעיל הערה 98), עמ' 315-318, והביבליוגרפיה הרשומה שם.

344 דאו אידל (לעיל הערה 57), עמ' 68-72.

340 Hartley Lachter, "Kabbalah, Philosophy, and the Jewish-Christian Debate: Reconsidering the Early Works of Joseph Gikatilla," *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 16 (2008), pp. 1-58. דאו עוד לעיל הערה 39. גם חומדים מסוימים הקשורים להגותו המוקדמת של ר' משה די ליאון יכולים להעיד על דעיונות שהתפתחו בקבלה הנבואית.

341 אין משמע שאין תמות שאבולעפיה שאב ממקורות אחרים, ובכלל זה הזרם העיקרי בקבלה, אך תפקידן הוא לדעתי שולי בלבד. הניתוח הנרחב של יסודות אלה נמצא אצל Wolfson (לעיל הערה 46) לאורך הספר, אך לדעתי קיומן איננו משפיע על מבנה העומק הפנומנולוגי של קבלתו. אבולעפיה קיבל יסודות נבדלים משני הזרמים העיקריים שהוא שילב – פיתגוריים, נאו-אפלטוניים, יוגיים ועוד – והוא שילב אותם במבנה החדש שיצר.

על סתרי תורה בהגותו הקבלית של אברהם אבולעפיה

למי שאיננו מפותח די צורכו. גם בתיאורי החוויה המיסטית של תלמידו של אבולעפיה, ר' נתן בן סעדיה חדאר, מרובר בהתגברות המחשבה היצירתית ולא בהתגלות שאי-אפשר להבין את פשרה או להביע את תוכנה.³⁴⁷ גם החשיבות שייחס אבולעפיה ליצירותיו הפרשנית ברובר הסוד מניחה כי הסתרים שהפרשן יוצר ממילא מובנים לו גם אם הפרשן שיצר אותם הוא פרשן פנוימטי. יצירותיו זו היא חלק מתהליך ההתרחבות של היקף הסודות ושל סתרי התורה, מה שאבולעפיה קורא לפעמים הוספה, שהיא מהלך הארקניזציה המקיף שנזכר לעיל.³⁴⁸ אין זאת אומרת כי התורה או המציאות מובנות במלוא היקפן, כיוון של"נסתריהם רבות אין להם קץ" – כפי שראינו באחת המובאות מספר חיי העולם הבא. אך אין טענה זו וזה להנחה שהסתר איננו ניתן להבנה או למסירה למי שראוי לכך.³⁴⁹ מכל מקום, אבולעפיה מדבר במפורש על האפשרות להוסיף מכוחו על המסודות שמישהו קיבל, לאחר שעבר מהקבלה המבוססת על האמונה לקבלה הקשורה ליריעה ולנבואה:

נשאר ררך שלישי והוא שאחד מן החכמים הנזכרים היה נביא ולמדך דרכי³⁵⁰ הנבואה, וקבלת ממנו הדברים כמו שקבלת מפי הראשון מה שאמר לך, והשני והשלישי עוד או יותר מהם, היו נביאים גם כן. והעידו על מה שהעיד לך הראשון חברים. הנה הסידו הם הספקות מן האמונה במה שהורוך, אבל לא כולם. אבל הרחוקה באפשרותה שבה קרובה מאד, ואמנם עדין היא קבלה ואמונה. ואחר זמן השתדלת לאמת מה שהורוך, ובא לך הדבור האלוהי ואימת לך מה שהורוך הנביאים שלמדוך דרכי האמונה. ונתנבאת

תמונה המביאה בחשבון את רכיביהן של תמונות מקיפות, בהקשר ולא בבידור, אגב ציון מפורש של משקלו היחסי של רכיב זה או אחר במערכת האופיינית של גוש ספרותי זה או אחר.

ההנחה המחקרית הגורסת כי הקבלה היא, לפחות במידה רבה, ספרות הומוגנית מבחינה מושגית מגלמת גישה שהתאימה במקצת למצאי הספרים שהיו בדפוס ואשר נבחרו בירי מרפיסים מסורתיים. הנחה כזאת היא גם ניסיון למצוא בהגות הקבלית מכלול אחד, מעין "פילוסופיה נסתרת", בלשונו של מקובל נוצרי מפורסם.³⁴⁵ אך גישה זו מתעלמת מפרטי הריונים הסבוכים של המקובלים עצמם ומריבוי הרעות, שהוא עניין טבעי בספרות הקבלית הענפה שנכתבה בתקופות שונות ובנסיבות כה שונות זו מזו.³⁴⁶ אפילו ביצירתו של מקובל אחד, כמו אצל אברהם אבולעפיה או ר' יוסף ג'יקטילה תלמידו, אפשר להבחין במגמות ממוגמות שונות, גם כאשר מרובר באותו נושא ממש. למרות זאת רומני כי ביחס למקובלים אחרים בני דורו, אבולעפיה מורכב יותר מבחינה מושגית, אף כי בכתביו היה עקיב מהם.

לבסוף אזכיר כי אבולעפיה, בהמשך לגישה האזוטרתית האפלטונית-פוליטית, היה מעוניין במיוחד בהיבט הקוגניטיבי של הסתר, רהיינו במירת האפשרות שהוא יתקבל על דעתם של ציבורים מסוימים, ואין הוא מרחיב את הדיון בנושא האיניפביליות. לשון אחר: הכנת הסתר הוא דבר פשוט למי ששכלו התפתח; הסתרת הסתר היא חלק מההבנה שהיכרות התוכן הסודי עלולה להזיק

345 הכוונה להיינריך קורניליוס אגריפה פון נטסהיים: Heinrich Cornelius Agrippa, *De Occulta Philosophia Libri Tres*.

346 דאו למשל את התפיסה שמיחס יוסף דן למקובלים באופן כללי בספרו *על הקדושה* (ירושלים: מאגנס, תשנ"ז), עמ' 301. הונחתו את הקבלה הנבואית ואת השפעתה על תולדות המיסטיקה היהודית, כפי שהדבר בדור בספריו בכלל, מובילה לניסוחים כוללניים וחד-צדדיים. ניסוחים אלה שוללים את משמעותן של חוויות ההתגלות בספרות הקבלית, שלעתים הן חלק מהתבוננות בטקסטים קנוניים לפי דעתם של כמה מהמקובלים ולעתים אחרות חלק משימוש בטכניקות מיסטיות למיניהן. דאו אור בעשרה האחרון Idel (לעיל הערה 29); וכן Moshe Idel, *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*, Budapest: Central European University Press, 2005.

347 דאו את הדיון בנושא זה בחיבורי *Le Porte della Giustizia* (לעיל הערה 342), עמ' 202, 345. לעומת זאת אפשר למצוא בספרות הזוהרית תפיסה של סוג הסוד הקרובה יותר למסתורין.

348 דאו לעיל הערה 215.

349 דאו לעומת זאת את דעתו השונה של ג'יקטילה שנדונה אצל Idel (לעיל הערה 54), עמ' 89.

350 דאו לעיל הערה 183.

על סתרי תורה בהגותו הקבלית של אברהם אבולעפיה

לדבר על תפיסה איניפכילית.³⁵⁵ אמנם אבולעפיה מזכיר את ההארה מהעולם העליון כאחד הגורמים לאימות תוכנה של המסורת המקובלת, אך עצם פעולת האימות יש בה יסוד דיסקורסיבי בדור. גם העובדה שהוא רואה בחיוב מצב שבו מישו מוסיף לקבלה שקיבל ממקורות אחרים, ובכלל זה ממנו עצמו, היא עובדה מעניינת. כך, למשל, הוא כותב באותו חיבור בתיאודו החיובי את תלמידיו:

ד' יוסף גיקתיליא ישמדהו שומר מעלה, והוא בלא ספק הצליח
הצלחה מופלאה במה שלמד לפני והוסיף מכחו ומדעתו הרבה
ר'י' היה עמו.³⁵⁶

הופעת הפועל "הוסיף" בשני המקדים חשובה ביותר, כיוון שהיא מניחה לא שינוי מובהק אלא פיתוח והרחבה, דהיינו מהלך שאיננו מעורר בהכרח סוג של מהפכה מתמדת. ואכן, גישה זו מצאה את ביטוייה הברור בחיבוריהם של תלמידי אבולעפיה. ייתכן כי יש כאן הנחה מובלעת שהנביא האחרון, דהיינו זה מהסוג השלישי, הוא חשוב מהראשון. ממילא אבולעפיה ייעד לעצמו תפקיד של מגלה התוכן הסודי של כתבי הקודש, בצורה מבוררת יותר משעשו הנביאים שלפניו. אם כך, ליסודות הפילוסופיים, כגון ההיגיון והמונחים שבאמצעותם בנה אבולעפיה את האלגוריות הפרשניות שלו, תפקיד מדכוי בכירור זה. מבחינה זו הרמב"ם ממלא בתולדות היהדות, לפי אבולעפיה, תפקיד מכריע כיוון שהוא יצר בשני התחומים הללו. אחד ההבדלים החשובים בין קבלתו של אבולעפיה ובין הקבלה של ספר הזוהר ושל המקובלים בדורו והקרובים לרעותיו הוא המגמה

והגיע לך הידיעה מצד הנבואה³⁵¹ במה ששמעת וקבלת והאמנת, ודלגה אמונתך מאמונה אל יריעה אלוהית נבואית. והנה זו הדרך השלישית עם רחוק מציאותה³⁵² היא מעולה מהשתים הקודמות, עם קידוב מציאותם ועם קלות השגתם. ואמנם מפני שמציאות זו הדרך רחוקה ומעוטה לא הוצרכו רוב החכמים למנותה בכלל הידיעות, ואמרו שהקבלה לבר לרוב החכמים מספקת כאילו היא יריעה, מפני שרבו עדיה מכל צד. ואין ספק שאינה מספקת אלא למשתרלים להשיג מה שבכח האדם להשיג, ראוי שיחשבוה בלתי מספקת עד שיבחנו כחם בא אם יוכלו להשיגה, ידלגו ממה שהיו בו אל מה שלא היו בו, ואם לאו, דין הוא שיעמדו על מתכונתם הראשונה בה. ואם יוכלו להוסיף יוסיפו, ואם לאו ישמדו מה שעלה בידם, שלא יאבר מפני שהשכחה מצויה.³⁵³

אבולעפיה מעמיד זה מול זה שני סוגי נביאים המוסרים סורות – נביאי האמונה מול נביאי הידיעה. ללמדנו כי הידיעה, ולא האמונה או הביטחון בנכונות המסורת הנמסרת (כדעתם של הרמב"ן ובני חוגו), היא המאפיינת את מעמד הקבלה בהתפתחותה האחרונה, השלישית, זו המאמתת, דהיינו מנסה להוכיח ולברר, את תוכן המסורות שנתקבלו באמצעות המחשבה וההיגיון.³⁵⁴ מכאן שאין

351 זוהי דוגמה חשובה לאיראל האופייני לקבלתו של אבולעפיה, של השגת הנבואה, שמכתיב גם את הכינוי לקבלתו – "הקבלה הנבואית".

352 הכוונה להיותה של הקבלה הנבואית גישה נרירה מאוד בקרב המקובלים.

353 אוצר ערן גנוז א, ג (עמ' 116). גישה זו באשר לצורך לברר את תוכן הקבלה באה לידי ביטוי גם באגרתו וזאת ליהודה, כמו גם באגרת שבע נתיבות התורה. היא איננה בנמצא בקרב המקובלים הספרדים במאה הי"ג, שלא הושפעו מאבולעפיה, והיא מהווה הוכחה לעומק ההשפעה של הגישה הפילוסופית על קבלתו של אבולעפיה.

354 ראו שם, עמ' 114.

נסים ונפלאות, וקיימו שאין שום דבר נמנע מצד הפלא, ואין זה פלא שהכל נמשכו אחרי רת, והרת והתורה אמת אך עם העיון הטוב.

ללמדנו כי בלא עיון, ואולי אף בלא היגיון, מעמד התורה הוא בעייתי. ראו גם את הריון החשוב בהיגיון האריסטוטלי, שם, עמ' 185–186.

355 לפי מחקריו של יאיר לודברבוים מסתבר כי רווקא אצל הרמב"ם אפשר למצוא זכר לחוויות שקשה לתארן בצורה מילולית-דיסקורסיבית, ומשום כך הוא השתמש במשלים כדי להביע את תפיסתו. ראו לעיל במאמרו הנזכר בהערה 195.

356 אוצר ערן גנוז, עמ' 369.

ועל זה חוברו כל ספדי ההגיון של הפילוסופים ער שיוכלו לבחון האמת בכל מה שיחקרוהו, והבאים אחריהם שלא יתעו בדמיונות ובשקרים שתעו בהם רבים והיה להם למוקש באמונות, וחודשו רברים בלתי שקול הרעת, וקראו להם שמות כשמות אשר קראו הפילוסופים לתולדות. שכבר קראום אותות ומופתים

הבסיסית המיוחדת של כל אחת מהן: מצד אחד מגמה של דה־מיתולוגיזציה ומצד
 357 אחד מגמה של מיתולוגיזציה מקפת הקשורה במקרה זה לארקניזציה מקפת.
 המסקנה היא שהוספת יסודות מסוימים למסורת הקבלית בד בבד עם
 אימות המסורת המקובלת מצריכות סוגי פעילות רוחנית שונים לגמרי מגישתו
 השמרנית של הרמב"ן. אף על פי כן יש יסוד משותף לאבולעפיה ולרמב"ן:
 האופי הברור של תוכן הסודות. שוב, שלא כהרמב"ן והרמב"ם גם יחד, ההנחה
 שבמרכז תפיסתו של אבולעפיה, המקובל הנבואי, היא שהנביא המורה את
 הסודות, דהיינו האישיות הפועלת בהווה, הוא המקור למסורת הסוד. המקבל,
 שגם הוא מקובל, עשוי להיות שמדן בהקפדתו לשמר את מה שקיבל מהנביא, אך
 לדעתו של אבולעפיה מוטב אם יוסיף משלו על מה שקיבל. מכאן שסתרי התורה
 מסמנים אצל אבולעפיה סוג מובהק של ידע פתוח, העשוי להתפתח ממקובל
 למקובל.

357 על היחסיהם השונים של מקובלים למיתוסים יהודיים קודמים בספרות המאה הי"ג ראו
 משה אידל, "לחיתן ובת זוגו: ממיתוס תלמודי למיתוסים קבליים", בתוך: משה אידל
 ואיתמר גרינולד (עורכים), המיתוס ביהדות: היסטוריה, הגות, ספרות, ירושלים: מרכז
 זלמן שזר, תשס"ד, עמ' 145-186.